



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/146501>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.



4660

DE IJZEREN GOD

en andere verhalen

Vijf eeuwen mythe en geschiedenis in Amazonia

Menno Oostra

DE IJZEREN GOD

en andere verhalen

Vijf eeuwen mythe en geschiedenis in Amazonia

Menno Oostra

DE IJZEREN GOD EN ANDERE VERHALEN

Vijf eeuwen mythe en geschiedenis in Amazonia

Een wetenschappelijke proeve
op het gebied van de Sociale Wetenschappen

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen

in het openbaar te verdedigen op dinsdag 28 september 1993
te 1.30 uur des namiddags precies, door

Menno Frans Oostra

geboren op 23 november 1956 te Amsterdam.

Promotor: **prof. dr. G. J. Huizer**

Co-promotor: **dr. J. Pouwer**

INHOUD

Inhoud

Lijst van kaarten

Voorwoord

DEEL I KONTEKSTEN

1.	Inleiding: doel en opzet van de studie	1
2.	De komst van de blanken: koloniale geschiedenis	16
3.	De Indiaanse samenlevingen	56
	Indiaanse groepen en geschatte bevolking in het Amazonegebied, per land	86

DEEL II ANTROPOLOGISCHE BENADERINGEN

1.	De antropologische praktijk	97
2.	De ontkenning van het cultuurcontact	116
3.	Benaderingen van het cultuurcontact	133
4.	Criteria voor onderzoek	143

DEEL III CASE-STUDIES: VOLKEN EN MYTHEN

0.	Inleiding: een proeve tot etnogeschiedenis	155
1.	De Andoque	161
2.	Yucuna en Tanimuca: volken van de Mirití rivier	179
3.	De Yecuana	219
4.	De Mashco	246
5.	De Miraña	265
6.	Carib handelsnetwerken en godsdiensten in de Guyana's	290
7.	Het Peruaanse Amazonegebied	314
8.	De Vaupés en hoge Río Negro	347
	Mythe en messianisme bij de Canela	382
1'	Het verzet van de Panche	387

DEEL IV**PROCESSEN**

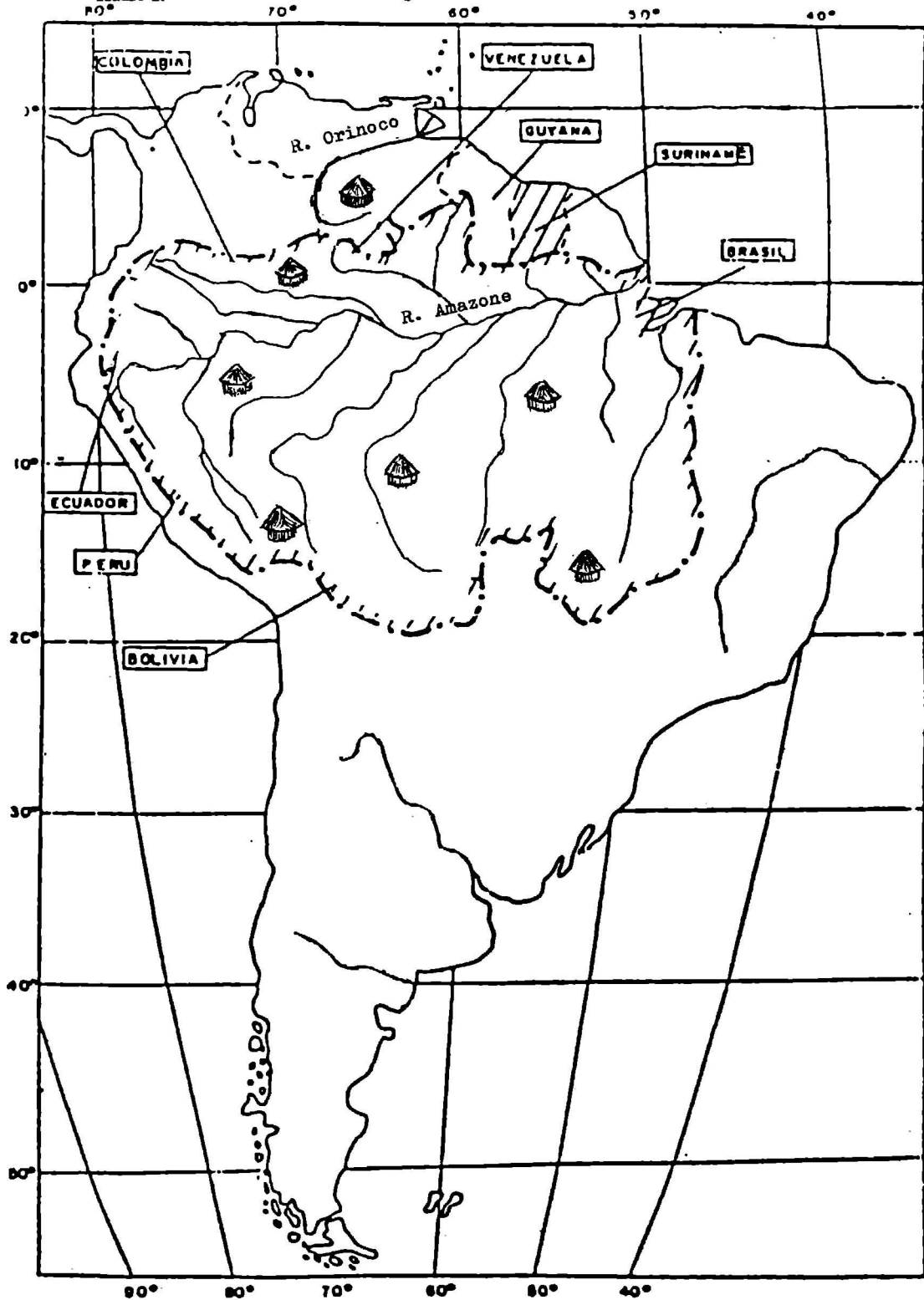
1.	Inleiding: de Indiaanse ideologie	391
2.	Het cosmologisch en logisch model	408
3.	Sociale structuur, handel en ideologie	422
4.	De magie van de handelswaar	444
5.	Godsdienst en shamanisme	459
6.	Mythe en geschiedenis	472
7.	Nabeschouwing: het recht op culturele autonomie en de toekomst van de mythe	492
Literatuur		507
Summary		539
Resumen		543
Curriculum vitae		

Lijst van kaarten

1.	Het Amazonegebied binnen Zuid-Amerika	
2.	Hydrografische structuur van Amazonia	5
3.	De "ontdekking" van Amazonia, XVe-XVIIe eeuw	19
4.	De koloniale strijd om Centraal Amazonia, XVIIIe eeuw	23
5.	Politiek-territoriale conflicten in Amazonia, XXe eeuw	31
6.	Natuurbescherming in Amazonia, ca. 1990	49
7.	Ontwikkelingsprojecten in het Braziliaanse Amazonegebied, ca. 1989	52
8.	Lange-afstandshandel in Amazonia	68
9.	Vindplaatsen van "jade" sieraden	68
10.	Localisatie van de <u>case-studies</u> in Amazonia.	158
11.	Het Caquetá-Putumayo gebied: rubberstations en Indiaanse groepen	161
12.	Het Mirití gebied	180
13.	De routes van de <u>Mirabara</u>	193
14.	Het Yecuana gebied	220
15.	De handelsroutes en de expansie van de Yecuana	230
16.	Het gebied van de Mashco	251
17.	Slavenhandel en verspreiding van de Miraña, XVIIIe-XXe eeuw / Stammen aan de Caquetá volgens Martius, XIXe eeuw	267
18.	Het circum-Roraima gebied	292
19.	De Carib handelsnetwerken / Slavenhandel en routes tussen de Guyana's en de hoge Orinoco	295
20.	Indiaanse groepen in het Peruaanse Amazonegebied	315
21.	Stammen van de Ucayali, XVIIe-XXe eeuw	320
22.	Het Amuesha en Ashaninka gebied	326
23.	Olieconcessies in het Peruaans Amazonegebied	340
24.	Het Rio Negro-Vaupés gebied	348
25.	Stammen van de Vaupés en Apaporis	353
26.	De bezetting van de Rio Negro en Casiquiare	366
27.	Handelsnetwerken en nederzettingen rond de Roraima	431
28.	Het handelssysteem van de Piaroa	434

Kaart 1.

Het Amazonegebied binnen Zuid-Amerika



Voorwoord

Het Amazonegebied spreekt al vijf eeuwen tot de Europese verbeelding. Het geldt als het meest onherbergzame en mysterieuze deel van het continent dat Columbus in 1492 "ontdekte", is het laatst opgedeeld tussen de regionale mogendheden, en is tot op vandaag het minst ontgonnen door de westerse economie. Het huisvest vreemdsoortige dieren en planten, en is pas zeer recentelijk geheel in kaart gebracht; de oorspronkelijke Indiaanse bewoners hebben er een levendige en exotische cultuur bewaard. Getuige reisverslagen, avonturenromans en films van de XVIe eeuw tot op vandaag, is er sprake van een werkelijke Europese mythe rond de magische naam Amazonas.

Toch is het gebied al vanaf het begin van het koloniale tijdperk intensief bestudeerd, door ontdekkingsreizigers, opstandelingen, onderzoekers, missionarissen, slavendrijvers en handelaren. Wat zoeken al deze mensen in het oerwoud? Behalve de natuurlijke rijkdommen van het gebied, ligt zijn grootste aantrekkingskracht in zijn onmetelijke ruimte en zijn geografische ligging. De onafzienbare en schijnbaar verlaten wouden zijn voor de Europeanen altijd gezien in termen van vrijheid en onvrijheid. Spaanse dissidenten in de XVIe eeuw, missionarissen in de XVIIIe, rubberbaronnen in de XIXe en guerrillagroepen in de XXe hebben er onafhankelijke rijken gesticht. Eeuwenlang is gezocht naar de strategische rivierdoorgangen in het hart van Zuid-Amerika, en de coca-mafia's van nu gebruiken dezelfde smokkelroutes als Engelse en Nederlandse piraten tweehonderd jaar geleden. Maar ook de overheden hebben de oerwouden benut om er straffkolonies te stichten, overvloedige boeren naar te verbannen en radioactief afval te dumpen. En de romantische drang naar vrije ruimte verklaart ook de gestage invasie van exotisch toerisme, onderzoekers, filmers, zangers, reclamemakers, en natuurbeschermers.

Onder de bekende oppervlakte van het Amazonegebied, tegenwoordig steeds nauwkeuriger in kaart gebracht met satellietbeelden en remote sensing, gaat een andere planeet verborgen. Op de bodem van de zoete binnenzeeën en in de ruisende wind schuilen magische werelden, rond, plat of stervormig, met betoverde gouden steden, een veelstemmig koor van onzichtbare wezens, levende wateren en sprekende planten, alleen gehoord door de nog nauwelijks begrepen Amazonas samenlevingen. Hun alternatieve wereldkaarten, geheime schatten en onvermoede netwerken, die de geografische grenzen doorkruisen, zijn nog steeds grotendeels onbekend. Zij bewaren ze voor zichzelf, en wie zal ze ongelijk geven?

Dit boek gaat vóór alles over macht. Ik ben ervan overtuigd dat in de huidige omstandigheden, alle antropologie alleen politieke antropologie kan zijn. Vrijheid of onvrijheid, de overheersing van groepen door andere en hun verzet, bepalen m.i. alle overige denkbare aspecten van de Indiaanse samenlevingen.

De aanloop naar dit boek begint in januari 1976, in Bogotá, toen ik me in een C-130 Hercules vrachtvliegtuig van de Colombiaanse luchtmacht inschepte voor mijn eerste bezoek aan Amazonia. Alleen Leonor Malaver weet hoe lang de weg is, die ik sindsdien moest afleggen. Talloze ontmoetingen hebben mij begeleid. Op dit punt gekomen, wil ik allereerst mijn diepe dankbaarheid uiten aan mijn beide ouders, Antonio en Maria, en mijn kinderen, Neeria, Vicencio en Orestes Ernesto, die het verhaal hebben meegemaakt.

Ik ben grote erkentelijkheid verschuldigd aan mijn inspirerende begeleiders, Gerrit Huizer en Jan Pouwer, die mij voortdurend hebben aangemoedigd om deze studie te verdiepen en uiteindelijk te voltooien, waarvoor een zekere mate van creatieve spanningen noodzakelijk geweest kon zijn.

In Amerika heb ik alles te danken aan de medewerkers en studenten van het Antropologisch Instituut van de Universiteit de los Andes, de collega's van het ICAN, en zeer vele anderen in Colombia; de medewerkers van CEPAI en CESAP in Venezuela; de deelnemers aan het symposium over etnogeschiedenis van het Amazonegebied in het Amerika-nistencongres van Amsterdam; onderzoekers, studenten en schrijvers uit alle Latijns-Amerikaanse landen; en in het bijzonder aan de Indiaanse mannen en vrouwen uit vele landen, die mij hun vertrouwen hebben geschonken. Zij leerden mij spreken.

In Nederland bedank ik, onder vele anderen, Fabiola Jara, Edmundo Magaña, Geert Banck, Jan Kleinpenning, Ton Lemaire, Peter Jorna, de leden van de "Mytheclub", de deelnemers aan de "Nijmeegse Amerikanistenkring", prof. Albert Trouwborst, Piet Spijkers, Jos Demon, Carlos Rodríguez, Clara van der Hammen, Tom Schröder, de medewerkers van de Werkgroep Inheemse Volken, Ger Duyzing en Toon van Meijl, vele anderen, die mij van stimulerend commentaar en nuttige informatie voorzagen, ofwel mij bijstonden bij de uitputtende tekstcorrecties. Veldwerk in Colombia was mogelijk gemaakt door het ICAN; in Venezuela in 1989, door WOTRO en CEPAI. Mijn deelname in de stichting LASO is van doorslaggevend belang geweest in de vorming en uitvoering van mijn ideeën. Boven alles is mijn dagelijkse samenwerking met Leonor de rode draad geweest die de volgende pagina's verbindt. Aan haar wil ik ze opdragen, in de hoop ze ooit te perfectioneren.

Zoals ieder produkt, komt dit boek voort uit een sociaal proces. Het is een stem die vele stemmen overbrengt. De Nederlandse vertalingen van oorspronkelijk Spaanse, Portugese, Engelse, Duitse en Franse citaten zijn van mij. Ook voor de ongetwijfeld nog veelvuldig in dit boek voorkomende onvolkomenheden van vorm en inhoud ben ik verantwoordelijk: zij hebben te maken met "het standpunt van de onderzoeker en de kontekst van het onderzoek" (zie deel II).

Nijmegen, augustus 1993.

DEEL I

KONTEKSTEN

1. INLEIDING: DOEL EN OPZET VAN DE STUDIE

Doel en vraagstelling

De "blanke" koloniale invloed in Amazonia heeft de inheemse culturen niet onberoerd gelaten: hun wereld is ingrijpend veranderd. Uitgangspunt van deze studie is dat de effecten van de Europese ontdekking in het gehele culturele gebied van de Amazonas gevoeld worden, en wel vanaf de eerste helft van de XVIIe eeuw, toen het koloniale stelsel vaste greep kreeg op heel Zuid-Amerika. En dit niet alleen in die etnische groepen die toen al een rechtstreeks contact met de Europeanen hadden, maar óók in die, die dit contact nu, na meer dan vier eeuwen, blijven vermijden. Hier geen maagdelijke oerwouden met ongerepte stammen meer, ondanks de hunkering naar het onbekende die journalistieke reportages of de rapporten van zendelingen of onderzoekers zulke fascinerende lectuur maken.

Dit heeft implicaties voor beleid alsook voor onderzoek. Er bestaan geen "onontdekte" of "pas ontdekte" stammen: groepen die zo aangeduid worden, zijn "herontdekt" vanwege de ontsluiting van de woongebieden waarheen zij in eerdere perioden gevlucht zijn. De huidige Amazonas-Indianen zijn overlevenden van vijf eeuwen koloniale geschiedenis, die diepe sporen heeft nagelaten op hun samenleving. Zij kunnen gekenmerkt worden als "Verzetsculturen".

De relatie met de blanke heeft zijn neerslag gehad op alle aspecten van de Indiaanse samenlevingen, en niet in het minst op hun wereldbeeld. Uitgaande van de eigen cosmologie, heeft de mythologische traditie deze veranderingen en het verschijnsel "blanke" zelf geïnterpreteerd. De mythen van de Amazonas culturen gaan nadrukkelijk in op de Indiaans-blanke problematiek.

De Indiaanse overleveringen, van Venezuela tot Bolivia, en de inheemse sociale bewegingen van de zestiende eeuw tot op heden, tonen opmerkelijke overeenkomsten. Deze overeenkomsten zijn méér dan toevalligheden; er kan een algemene schets gegeven worden van de ideologische verwerking van het contact met de blanken door Amazonas-Indianen. Dit is de opzet van deze studie: een vergelijkende beschouwing van historische processen en mondelinge teksten van diverse Amazonas culturen, die de relatie tussen Indianen en blanken behandelen.

De vraagstelling van dit boek is zo te formuleren: In hoeverre is er in Amazonia, ondanks de uitgestrektheid en de culturele diversiteit van het gebied, sprake van een enkelvoudig antwoord van de Indianen op de "blanke" penetratie? In andere woorden: in hoeverre zijn de verschillende mythen die de blanke interpreteren, en de bewegingen die hem weerstand bieden, uitdrukkingen van één onderliggende gedachte? Bestaat er zo iets als een "Amazonas contactideologie", en waaruit bestaat deze?

Opzet van het boek

Deze studie volgt een gecombineerde regionale en thematische opzet. Aan de hand van relevante etnografische voorbeelden, case-studies uit uiteenlopende streken van het Amazonebekken, zullen diverse aspecten van de Indiaanse contactideologie belicht worden.

Inleidend wordt iets vermeld over de geografische omstandigheden van het Amazonegebied, het klimaat en het ecologisch milieu. Vervolgens komt de oorsprong en verspreiding van de Indiaanse bevolking aan de orde, en de komst van de blanken in het Amazonegebied, de economische en politieke kolonisatie.

Hierna wordt in meer detail ingegaan op de Indiaanse volken en culturen, zoals deze tegenwoordig aanwezig zijn: met behoud van hun culturele traditie, maar ook beïnvloed door het koloniale proces. Deze culturen zijn op verschillende wijze door de Westerse antropologen benaderd. Een waarderende schets van hun werkwijzen en invalshoeken vormt het volgende onderwerp.

Als inleiding op het centrale gedeelte van de studie wordt dan iets verder ingegaan op de betekenis en de specifieke kenmerken van de mondelinge overlevering en de oraliteit in deze culturen.

Dan begint het eigenlijke verhaal. Uit een aantal culturen in Amazonia worden achtergronden, gebeurtenissen, bewegingen en traditionele vertellingen gepresenteerd, die een indringend beeld geven van de Indiaanse visie op ons, Europeanen. Hiervoor wordt geput uit een groot aantal historische en antropologische bronnen. Eigen ervaring opgedaan tijdens veldwerk verricht in meerdere van deze gebieden verrijkt deze inzichten. Meer of minder diepgaand zal een analyse gegeven worden van de handelingen van de Indiaanse volken en de voorstellingen, die eraan ten grondslag liggen.

De veelheid en diversiteit van de behandelde cases hebben tot doel de complexiteit en veelzijdigheid van de Amazonas culturen en de originaliteit van de geschiedenis in elk gebied uit te drukken. Uit het door deze "verhalen" gevormde geheel, komt een aantal leidende thema's naar voren, die herhaaldelijk, zij het telkens op andere wijze, in de geschiedenis en de mythen verschijnen. Aan de hand van kernbegrippen wordt een vergelijking gemaakt van deze processen. In hoeverre gaat het om variaties van één onderliggende contactideologie?

Er bestaat in Amazonas een algemeen model, waarop de tientallen verschillende groepen hun kennis hebben gestructureerd. Dit model heeft een strakke systematiek en grote reikwijdte, zodat met recht gesproken kan worden over een Indiaanse wetenschap, die zich baseert op de natuurlijke en sociale gegevens van Amazonia. Ook de dimensie tijd neemt in dit model een belangrijke plaats in. Daarom wordt stilgestaan bij de historiciteit van de Indiaanse cultuur, en de actualiteit van de mythe voor de huidige Indiaanse bewegingen.

Methode en reikwijdte

Voor dit boek is geput uit tweeërlei bronnen: uit persoonlijke onderzoekservaring en uit geschreven documenten, de neerslag van het werk van andere antropologen.

Mijn eigen ervaring in Amazonas werden opgedaan in Colombia, in het stroomgebied van de Caquetá (Japurá), woongebied van Yucuna-, Tanimuca-, Macuna-, Miraña-, Andoque- en Murui-Indianen, en in Venezuela, in het stroomgebied van de hoge Orinoco, i.h.b. bij de Yecuana, Piaroa, Yanomami en Guahibo. In beide gevallen was het onderzoek gekoppeld aan de uitvoering, begeleiding en evaluatie van ontwikkelingsprojecten, in één geval uitgaande van de seculiere overheid, in het andere van de missie.

Een andere bron van ervaring zijn regelmatige contacten met Indiaanse vertegenwoordigers buiten hun eigen woongebied, in de hoofdsteden van Latijns-Amerika en in Europa, wanneer zijzelf op zoek gaan naar de buitenwereld en hun contact hiermee pogen te controleren. Hierbij is vooral mijn betrokkenheid bij de stichting LASO van betekenis geweest.

Deze ervaringen houden dus het midden tussen de traditionele antropologische "participerende observatie" en de meer betrokken vormen van "participatief actie-onderzoek". Bij de betreffende cases zal verder worden ingegaan op de omstandigheden rond deze onderzoeksactiviteiten.

Voor wat betreft secundaire bronnen, van fundamenteel belang in een vergelijkende studie als deze, is het bijeenbrengen van de relevante informatie een moeilijkheid. De beschikbare materialen zijn gepubliceerd door verschillende auteurs, met uiteenlopende belangstelling en benaderingen, en op diverse plaatsen en talen. De Indiaans-blanke verhoudingen hebben lange tijd weinig aandacht in de etnologie genoten, en mythen over de "blanken" worden slechts sporadisch en terloops vermeld. Hiervoor zijn redenen, die uiteengezet worden in het gedeelte over antropologische benaderingen. Dit gedeelte is met name bedoeld om de diverse auteurs te situeren wat betreft hun verhouding tot de onderzochte groep, en zodoende hun interpretatie van de mythen.

Een mate van toeval is onvermijdelijk in de keuze van het bronnenmateriaal. Er is in dit onderzoek dan ook geen volledige etno- of geografische dekking van Amazonia gezocht; met name zijn de culturen van het westelijk Amazonegebied aanwezig. De diversiteit van de bronnen houdt ook in, dat de reconstructie van de regionale processen ongelijkheden kan vertonen qua ruimte, tijd en aandachtspunten. Het selecteren en presenteren gegevens van een zeer uitgebreid feitenmateriaal, teneinde overtuigende vergelijkende conclusies te bereiken, is een moeizame opgave gebleken. Ik hoop er in geslaagd te zijn, de belangrijkste historisch-culturele processen bloot te leggen die zich in Amazonia afspelen, in hun eenheid en variatie.

Niet altijd wordt onderkend dat al onze kennis over de Amazonas-Indianen per definitie stamt uit een post-contact situatie (zie deel II). Naar de "pre-Columbiaanse" cultuur, de "authentieke Indiaanse samenleving" of "de oorspronkelijke versies van de mythen" kan alleen maar gegist worden. Na 1492 is geen Indiaanse cultuur dezelfde gebleven, en de antropoloog is ook nooit de eerste "blanke" die een Indiaanse groep bereikt.

Hoewel de studie historisch van karakter is, geldt de uiteindelijke preoccupatie niet het verleden, maar de toekomst. Direct of indirect, wil dit werk een houvast bieden voor het toekomstig handelen. In mijn opvatting moet van de antropologie geëist worden, vanuit haar specifieke mogelijkheden een bijdrage te leveren aan de Indiaanse strijd voor culturele vrijheid. Deze studie beoogt dan ook relevant te zijn voor de actuele conflictsituaties tussen Indiaanse samenlevingen en "blanke" belangen in Amazonia.

Het Amazonegebied begrenst de reikwijdte van de te bereiken resultaten. Het is mogelijk dat bepaalde analyses elders toepasselijk zijn, maar dit zal grotendeels buiten de discussie blijven. Er wordt niet geprobeerd universele wetten van de menselijke geest of van het cultureel contact te ontdekken; het historisch proces dat het onderwerp vormt, is afgebakend in ruimte en tijd -het Amazone-bekken in Zuid-Amerika, van de XVIe eeuw tot op vandaag-.

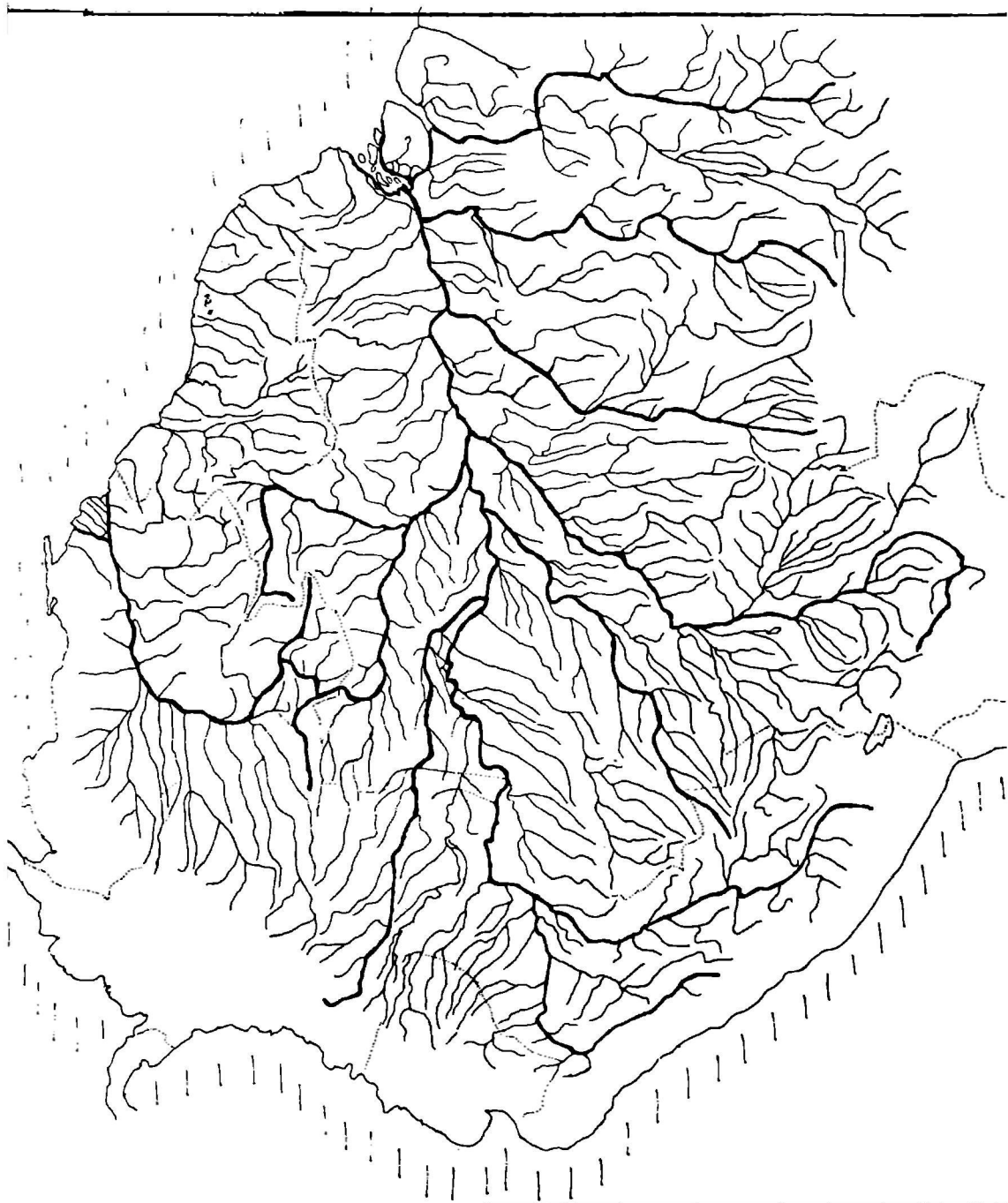
In de case-studies is Braziliaans Amazonia misschien onderbelicht. De immense problematiek van de Madeira, de Tapajoz en de Xingú, de geschiedenis van Mato Grosso, Roraima en Rondonia wordt niet aangeroerd. De Sherente, de Xavante, de Carajá, de Guajajara, de Kaiapó ontbreken erin. Evenals trouwens de verhalen van de Shuar en Huaorani van Ecuador, de Cuiva, Cubeo en Guahibo in Colombia, de Panare in Venezuela, de Chiriguano en Ayoreo in Bolivia, of de Lokono, Trio, Arowak en Cariben van Suriname. Al deze lege plaatsen worden gevuld met de wetenschap, dat ook zij hun geschiedenis zullen herkennen in de hierna volgende bladzijden.

Het gaat niet om een uitputtende geschiedenis van Amazonia. De regionale cases tonen bepaalde sociaal-politieke en ideologisch-culturele processen die de koloniale geschiedenis kenmerken. Onder alle variatie komen dezelfde processen keer op keer terug, ook bij de hier niet uitvoerig beschreven volken. De geschiedenis van Amazonia bestaat niet uit een reeks geïsoleerde stammen met ieder hun eigen verhaal, los van de andere. De onderlinge samenhang tussen deze regionale processen komt, naar ik hoop, duidelijk naar voren.

Amazonia: land en bevolking

De hydrografische structuur van het Amazonegebied.

In Amazonia wordt de ruimte bepaald door de loop van de rivieren. Het reusachtige bekken, dat een groot deel van Zuid-Amerika beslaat, bestaat uit vrijwel ononderbroken laagvlakten, (tot voor kort) geheel bedekt met een dichte en opvallend constante vegetatie: het oerwoud. Deze homogene uitgestrektheid wordt alleen gestructureerd door het rivierenstelsel. Het immense hydrografisch systeem is samen te vatten in een zeer eenvoudig principe. Eén grote rivier, de Amazonas, doorkruist het vijfduizend kilometer brede bekken van het Andesgebergte tot de Atlantische Oceaan. Van linker- en rechterzijde vloeien tientallen grote rivieren in de Amazonas, met namen als Tapajoz, Xingú, Purus, Madeira, Negro, Branco, Yapurá, Juruá, Jutaf, Marañón, Ucayali, en Putumayo. Elk van deze is op zichzelf groter dan de bekendste Europese rivieren, en vertakt zich weer in



talloze kleinere wateren. De grootste rivieren ontspringen in de bergen die in een wijde boog rondom Amazonia staan: de Andes in het westen, en de lagere formaties van Guyana en Brazilië ten noorden en zuiden.

De rivieren vormen zodoende het belangrijkste, zo niet enige ruimtelijke oriëntatiekader, gedefinieerd door de begrippen "boven" (stroomopwaarts) en "beneden" (naar de monding toe). Ook de mens verplaatst zich vrijwel altijd over de rivieren, vanwege de moeilijke begaanbaarheid van het woud. Het ruimtelijk of geografisch stelsel is dus tevens bepalend voor de economische en sociale structuren.

Fysiek en biologisch kader

Het ecologisch kader van Amazonia wordt bepaald door enkele dwingende gegevens: een tropisch klimaat, warm en zonder sterke temperatuurverschillen gedurende het jaar; hoge vochtigheid, zware regenval en een overvloed aan oppervlaktewater; een arme, zure bodem, met een zeer laag organisch gehalte; geologische formaties die tot de oudste ter aarde behoren, en reeds miljarden jaren lang zijn geërodeerd.

In bossen in gematigde klimaten worden de reserves aan voedingsstoffen bewaard in de grond. In Amazonas, worden zij alle vrijwel onmiddellijk omgezet in levende organismen. De grond zelf bewaart minimale hoeveelheden nutriënten. De meeste organische stof die vrijkomt uit de ontbinding van afstervende planten en dieren bereikt de grond niet eens, maar wordt direct getransformeerd door andere levende wezens: micro-organismen, schimmels, insecten etc.

Niets van de organische materie gaat verloren. Open plaatsen worden geleidelijk aan teruggewonnen, mits ze niet te groot zijn en voldoende woud in de buurt is. Anders worden de schaarse voedingsstoffen snel weggevoerd door erosie (water, regen). Ook de "hogere" planten en dieren zijn aan deze omstandigheden aangepast. Allerlei vormen van interactie, symbiose en associatie tussen uiteenlopende soorten zijn de basis voor deze processen, en maken het Amazonas ecosysteem uitermate complex. Talloze verschillende soorten planten en dieren, elk gespecialiseerd en gerelateerd aan bepaalde andere, houden elkaar in stand, in een nauwkeurig samenspel, een fijnmazig en fragiel evenwicht. Hierom de verbluffende "biodiversiteit" die Amazonia tot een uniek "genetisch reservoir" maakt.¹

Binnen Amazonia zijn twee belangrijkste ecologisch verschillende ruimten te onderscheiden. De zgn. yárzea is de strook langs de oevers van de grotere rivieren -soms tientallen kilometer landinwaarts-, die in de jaarlijkse hoogwaterperiode voor langere tijd overstroomd raakt. Deze gronden zijn bijzonder vruchtbaar, zowel voor de landbouw als wat betreft de natuurlijke produktiviteit en rijkdom van het bos. De gronden van de terra firma, de hoger gelegen achterlanden en de interfluviale gebieden, zijn veel schraler.²

¹Hecht en Cockburn 1989, pp. 28, 41-44.

²cf. Milton, 1984.

Op soortgelijke wijze is er een onderscheid tussen zgn. "zwarte" en "witte" rivieren. De rivieren die ontstaan uit bronnen in het, geologisch jonge en zeer vruchtbare Andesgebergte -zoals de Caquetá, de Putumayo, de Guaviare in Colombia- dragen een hoge concentratie sedimenten met zich mee, die hen een lichte kleur geven, en een rijke voedingsbron vormen de voor visstand, en daarmee voor de vele vogels en landdieren die zich hiermee voeden. De "zwarte" rivieren, daarentegen, zoals de Rio Negro, ontstaan in het oerwoud zelf. Hun wateren zijn extreem arm aan voedingsstoffen, soms zelfs zuiverder dan gedistilleerd water, en zeer doorzichtig, met een diepzwarte kleur afkomstig van de ontbinding van bladeren. De visstand en wildvangst rond deze rivieren is zo arm, dat ze wel "hongerrivieren" worden genoemd.

Een groot gedeelte van de vissen leeft voornamelijk van planten en vegetaal afval in het natte seizoen, als de rivieren uitdijen en in de varzeas grote oppervlakten van het woud onder water staan. Hiervoor is een geleidelijke aan- en afvoer van het water nodig, die gegarandeerd wordt door de bossen, die het vasthouden en bufferen. Slechts de helft van het regenwater in Amazonia is afkomstig van de oceanen. Een even grote hoeveelheid water wordt door het oerwoud zelf weer aan de atmosfeer teruggegeven, via verdamping vanaf de vegetatie (de zgn. "evapotranspiratie").³

De bevolking van Amerika

Algemeen wordt aangenomen dat de mens als soort niet in Amerika, maar in de Oude Wereld is ontstaan. De bezetting van het Amerikaanse continent is dus een historische gebeurtenis van latere datum. De meest waarschijnlijke route is die van Siberië via de Behringstraat naar Noord-Amerika geweest, vanwaar de voorouders van de Indianen zich (waarschijnlijk in verschillende golven) over de rest van het werelddeel verspreid hebben, tot aan de zuidpunt: Patagonië.

Deze eerste migraties naar en in het Amerikaanse continent stonden onder de invloed van de ecologische omstandigheden in de ijstijden. De klimatologische veranderingen gedurende het Pleistoceen en de overgang naar de huidige condities vormen randvoorwaarden waardoor menselijke bewegingen langs de Behringstraat-route en vandaar naar het zuiden in bepaalde perioden plausibeler geweest zijn dan in andere. Gedurende de koudere schommelingen van de ijstijden, daalde de zeespiegel aanzienlijk en was Siberië door een landengte verbonden met Alaska. Dit zou de oversteek mogelijk hebben gemaakt. Anderzijds strekten juist in die perioden enorme ijsmassa's zich uit over Alaska en Canada, hetgeen de verdere trek zuidwaarts langs bepaalde routes weer verhinderd kon hebben.⁴

Over de datering van deze eerste migraties bestaat geen volledige zekerheid. De gevestigde wetenschappelijke mening gaat uit van een tijdsplan van rond de vijftien duizend jaar. Nieuwe vondsten doen de hypothetische datum van de eerste ontdekking van Amerika echter steeds verder naar achteren verschuiven, in de richting van 40.000 jaar geleden, dus

³Hecht en Cockburn 1989, pp. 51-52.

⁴Lorenzo, 1991, pp. 15-16.

naar een eerder "venster" in de ijstijden rond de Beringstraat. Een tijdspan van 35.000 jaar komt ook beter overeen met de immense taalkundige variatie in Amerika.

MacNeish berichtte in oktober 1990 van menselijke overblijfselen in de Pendejo grot in New Mexico, gedateerd tot 34.440 jaar en mogelijk nog ouder.⁵ Deze vondsten komen na die van Pedra Furada, in Piauí (Brazilië), en Monte Verde in Chili, met een vergelijkbare datum.⁶ Het wetenschappelijk debat over deze kwestie is verhit en soms verbitterd. Sommige auteurs weigeren stelselmatig oudere vondsten dan 15.000 jaar te erkennen, en pogen twijfels te zaaien over de professionele kwaliteit van Guidon en anderen die deze ontdekkingen hebben gedaan en gecontroleerd.⁷

De twaalfduizend kilometer lange tocht zuidwaarts en de bezetting van het Amerikaanse continent is volgens de beschikbare gegevens vrij snel verlopen. Deze zgn. Paleo-Indiaanse culturen waren nomadische jagers op tegenwoordig uitgestorven dieren, zoals sabeltijgers, voorhistorische paarden en bisonen, en de mammoet⁸. Op de hoogvlakten van Colombia, in Ecuador en in Brazilië zijn menselijke bezettingen geworden, met dateringen van 12.000 jaar en ouder. Vanaf een zekere periode (rond 8000 v.C.?) wordt de jacht schaarser; sommigen spreken van "de eerste voedselcrisis" en wijten het vrij plotselinge uitsterven van ruim 200 diersoorten aan overmatige jacht door de steeds sterker gespecialiseerde Paleo-Indiaanse cultuur.⁹ Anderen relateren het verschijnsel eerder aan de klimaatwisselingen. Vanaf dat moment begint de zgn. Archaische periode, waarin de mens leeft van het verzamelen van vruchten en van weekdieren aan de zeekusten. Geleidelijk aan worden planten gedomesticeerd en ontstaat de landbouwkunst: maïs, bonen en pompoenen in Mexico, de aardappel op de Andes, cassave in de laaglanden. De landbouw, het gebruik van aardewerk en de eerste steden en stenen monumenten markeren de zgn. Formatieve periode.

Dit niveau werd in heel Amerika bereikt, maar slechts in enkele gebieden, het Andesgebergte en Midden-Amerika/Mexico, ontwikkelden zich theocratische en militaristische staten, centraal geleid door koninkrijken en elites in hoog beschaaft steden, in de "Klassieke" en "post-Klassieke" perioden.

⁵MacNeish 1991, p. 31.

⁶Guidon, 1989.

⁷cf. Lorenzo, 1991, p. 20; MacNeish, 1991, p. 39; Guidon, 1989; Gruhn 1987, p. 363.

⁸cf. MacNeish 1991, pp. 34-36.

⁹Alcina 1988, p. 93.

Periodisering van de Indiaanse geschiedenis in Amerika

<u>Periode</u>	<u>Gebieden</u>	<u>Typerende kenmerken</u>
Paleo-Indiaanse periode	geheel Amerika	jacht
Archaïsche periode	met name kustgebieden	Verzameling, visvangst
Formatieve periode	"Nuclear America" (Andes, Meso-Amerika)	landbouw, aardewerk, stamgemeenschappen
Klassieke periode	MesoAmerika: Maya's Peru: Tiahuanaco	steden, irrigatie, koninkrijken, religieuze elites
Post-Klassieke periode	Mesoamerika: Azteken Peru: Inca's	militaristische staten

Amazonia

Ook de ouderdom van de menselijke nederzetting in het Amazonebekken staat niet vast. Bovendien is het Amazone-milieu relatief "gesloten" voor de archeologische methode, omdat bijna alle materialen, inclusief aardewerk, blootstaan aan snelle erosie, terwijl steen, dat deze zou kunnen weerstaan, schaars is.

Lumbreras' samenvatting van de stand van de archeologie van het Amazonegebied in 1981 laat zien dat men in de kwart eeuw daarvóór maar weinig is gevorderd.¹⁰ De voornaamste gegevens waren nog steeds de opgravingen uit de jaren 50, van Evans en Meggers op het eiland Marajó en die van Lathrap aan de Ucayali, respectievelijk in het uiterste oosten en het uiterste westen van het immense gebied. Deze vondsten zijn sindsdien aangevuld met sporadisch onderzoek op verschillende plaatsen. Er zijn enkele sequenties voor aardewerk opgesteld, een aantal geïsoleerde keramieke complexen geregistreerd, en er zijn twee culturele "horizons" geïdentificeerd, de Zoned Hachured en de Policrome stijl, die over grote afstanden zijn verspreid.¹¹ De betekenis van deze uitkomsten in verband met de Indiaanse volken die tegenwoordig in het oerwoud wonen, blijft onbekend.

¹⁰Lumbreras, 1981.

¹¹Lumbreras, 1981; Evans en Meggers, 1981.

Ook de laatste tien jaar is men niet veel verder gekomen. Men kan concluderen dat de geschiedenis van het Amazonegebied vóór het begin van de koloniale periode zo goed als onbekend is.

De reconstructie van Evans en Meggers.

Op basis van relatief schaarse gegevens, hebben verschillende auteurs gepoogd een algemeen model van de interactie tussen samenleving en natuur in Amazonia te schetsen, inclusief een beeld van de prehistorie. Evans en Meggers beginnen met de constatering van een markante discontinuïteit in de archeologische vondsten in Amazonia: op elke onderzochte plaats wordt slechts één bezettingsfase aangetroffen, ofwel meerdere, maar zonder overgangsfasen van de een naar de ander. De opeenvolgende keramieke complexen vertonen uiteenlopende geografische associaties, en worden ook gescheiden door perioden zonder menselijke aanwezigheid.¹²

Dit zou wijzen op een semi-nomadisch cultureel patroon, verklaarbaar doordat de ecologische omstandigheden in het gehele oerwoud overal gelijk zijn (zodat dezelfde produktietechnieken overal even toepasselijk zijn), terwijl het netwerk van rivieren en de armoede van de grond verplaatsing aanmoedigen. Deze centrifugale of "middelpuntvliedende" hypothese geeft dus een voornamelijk ecologische verklaring voor de grillige verspreiding, kriskras door het hele Amazonebekken heen, van culturele kenmerken en taalkundige eenheden.

Deze auteurs concluderen dat de belangrijkste richting van migratie en diffusie van west naar oost loopt, dus vanuit de Andes, als "hoger ontwikkeld" cultuurgebied. Opeenvolgende golven migranten zouden zich vooral langs de Amazone zelf vestigen, en eerdere bevolkingsgroepen naar de bovenloop van de zijrivieren verdrijven, de randgebieden ten noorden en zuiden van de "Zoete Zee".

Meggers en Evans vullen de archeologische vondsten aan met taalkundige en biologische gegevens. De verspreiding van twee belangrijke taalfamilies in en rond het Amazonegebied, de Arawak-en de Tupí-Guaraní groepen, zou volgens glottochronologisch of lexicaal-statistisch onderzoek zo'n 4000 tot 5000 jaar geleden begonnen zijn, toen beide families zich begonnen te splitsen in een relatief klein gebied, in de laaglanden van Bolivia en Rondonia. Tussen 2500 en 2800 jaar geleden zouden deze taalfamilies zich verder hebben gefragmenteerd, en uitgewaaid zijn over grote delen van Amazonia.¹³

Maar deze dateringen kunnen alleen maar bij benadering worden geschat. Het zijn glottochronologische schattingen van Noble, en veronderstellen een constante snelheid in de verwijdering van talen, waar deze in feite wisselend was.¹⁴

¹²Evans en Meggers, 1968; Meggers, 1981.

¹³Noble 1965, pp. 107-111; Evans & Meggers, 1981.

¹⁴Rouse 1985, p. 13.

Ook Lathrap, Brochado en Rouse veronderstellen een gezamenlijke oorsprong van alle Arawak- en Tupí-talen, maar situeren deze "Proto-Equatoriale taal" in het centrum van het bekken, langs de middenloop van de Amazonas. Vandaaruit zouden de Tupí sprekende volken in verschillende richtingen zuidwaarts zijn getrokken, en de Arawak-groepen naar het oosten -de Amazone stroomafwaarts tot de Atlantische kust, en daarlangs naar Guyana- en het noorden -langs de Rio Negro, de Casiquiare en de Orinoco, tot aan de Caribische eilanden-. Deze Arawak groepen zouden hun rondtrekkende beweging rond de hooglanden van Guyana zijn begonnen in het tweede millennium v.C., en deze hebben voltooid rond het jaar 0. Archeologische aanwijzingen om de taalkundige hypothesen te bevestigen zijn echter in Amazonia niet voorhanden, en Rouse moet zijn reconstructie beperken tot vondsten in het Caribisch gebied.¹⁵

Andere taalfamilies, zoals de Carib- en de Tucano volken, zouden in latere migraties zijn binnengedrongen. Ook hierbij staat weinig met zekerheid vast, zoals de uiteenlopende interpretaties laten zien. Tarble merkt op:

De auteurs stellen vier verschillende oorsprongsgebieden voor voor de Carib, en twee wegen van verplaatsing: over land of over water. Volgens sommigen verbouwen ze cassave, volgens anderen maïs. Ze worden hoofdzakelijk op de savannes, ofwel op de overstroomde oevers gesitueerd. Deze beschrijvingen doen denken aan het verhaal van de blinden die op de tast een olifant moesten beschrijven. Je vraagt je af of ze het over hetzelfde hebben: ze hebben allen voor een deel gelijk, maar sommigen praten over de staart en anderen over de slurf...¹⁶

Tussen 3500 en 2000 jaar geleden was Amazonia aanmerkelijk droger dan daarvóór en daarna. Het is volgens Meggers en Evans geen toeval, dat de genoemde taalfamilies zich plotseling verspreidden in een periode, waarin de grens tussen woud en savanne verschoof en vele plant- en diersoorten zich terugtrokken naar enkele kerngebieden. Klaarblijkelijk begonnen de bevolkingsgroepen die het eerst door de droogte getroffen werden, toen hun migraties door het Amazonebekken. Ook konden groepen uit het steppeachtige randgebied ten noorden en zuiden van Amazonia, zoals de Carib-sprekende groepen, zich er dieper binnen vestigen; toen later het klimaat weer vochtiger werd, zouden zij zich aan het oerwoudbestaan hebben aangepast.¹⁷ Maar Tarble stelt weer, dat de samentrekking van het woud heel andere gevolgen had...¹⁸

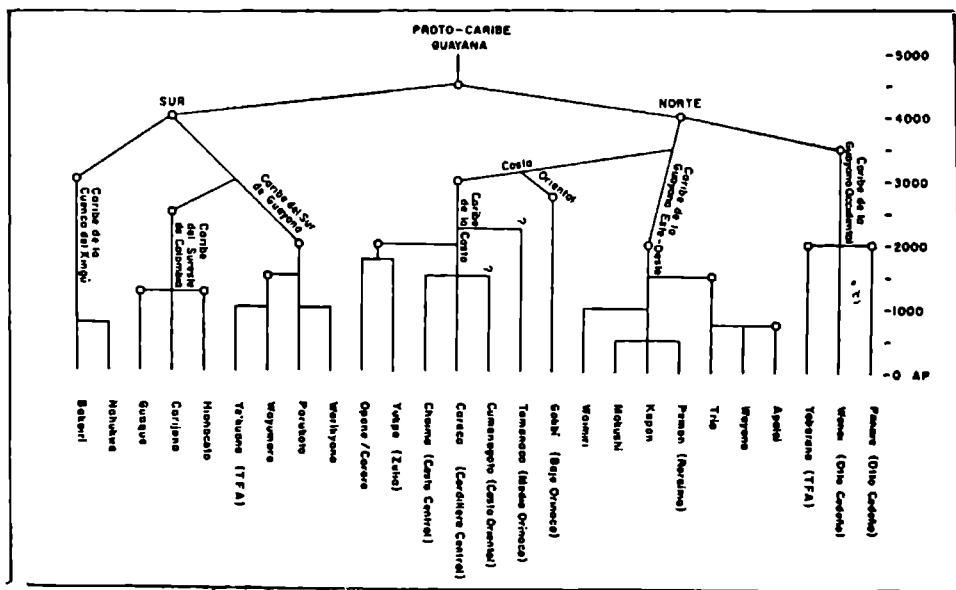
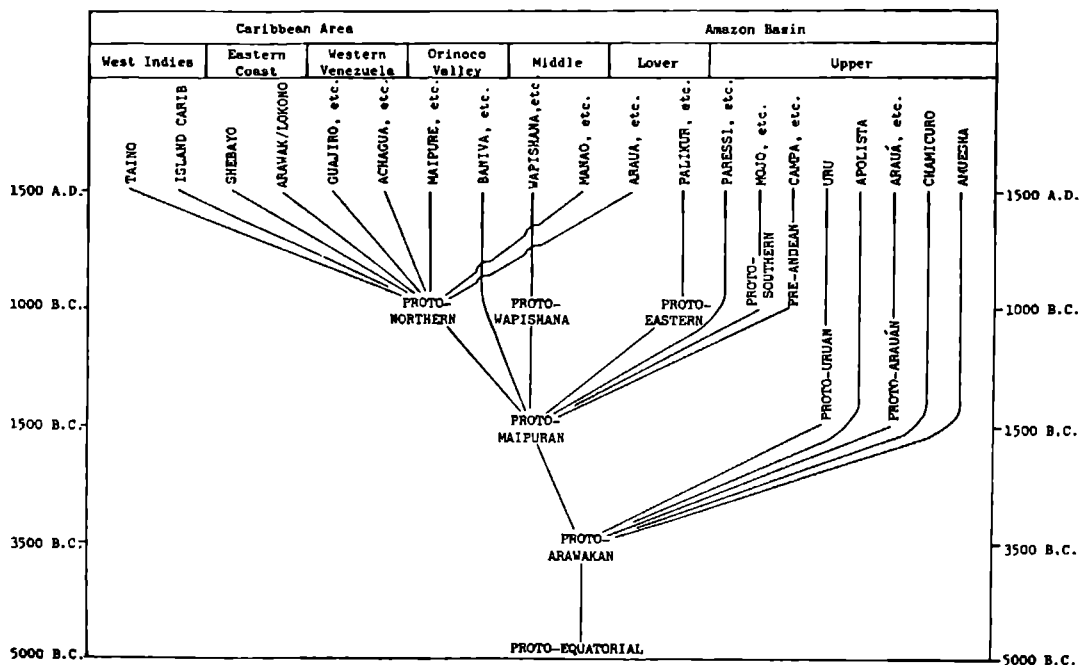
¹⁵Rouse 1985, pp. 9, 11-13.

¹⁶Tarble 1985, pp. 49-50.

¹⁷Meggers en Evans, 1981.

¹⁸Tarble 1985, p. 59.

Reconstructie van de afstamming van de Arawak en Carib talen



bronnen: Rouse 1985, p. 12, gebaseerd op Noble, 1965; Tarble 1985, p. 64.

CUADRO COMPARATIVO DE LOS MODELOS DE EXPANSION CARIBE PROPUESTOS POR SCHWERIN (1972), LATHRAP (1970), MEGGERS (1975, 1977) Y DURBIN (1977)

Autor	Grupo lingüístico	Rutas	Centro de dispersión	Destino	Factores	Fecha
Schwerin (1972)	Caribe	Ríos principales	Cordillera oriental de Colombia	Orinoco, Guayana, Amazonas	Introducción del cultivo de maíz	500 A.C.-1000 D.C.
	Caribe (canibal)	Ríos y costa	Orinoco Medio	Bajo Orinoco, costa, Antillas	Comercio, guerra, canibalismo ritual	A partir de 1000 D.C.
Lathrap (1970)	Caribe	Ríos principales	Guayana, por ribera norteña del río Amazonas	Amazonas colombiano, costa de Guayana, Antillas	Presión demográfica en <i>várzeas</i>	A partir de 500 D.C.
Meggars (1975)	Proto-Caribe	Corredores de sabana	Sur de Amazonas	Norte de la cuenca amazónica	Reducción de zonas selváticas, búsqueda de recursos en ambiente empobrecido	A partir de 8000 A.C.
	Caribe	Corredores de sabana	Norte de Amazonas	Area de sabana en el resto de Amazonas	Siguiendo el ambiente al cual se habían adaptado	A partir de 1000 A.C.
Durbin (1977)	Proto-Caribe	?	Guayana de Venezuela, Surinam o Guayana francesa	S E Colombia, N E Colombia, S de Amazonas	Introducción del cultivo de yuca	A partir de 2500 A.C.
	Caribe				Presión demográfica	1000 A.C.-400 D.C.
					?	400-1500 D.C.

De voor-Columbiaanse bevolking

De omvang van de bevolking van Amazonas op het moment van de Europese ontdekking is onbekend. Deze kwestie is belangrijk, omdat de aard van het contact met de "blanken" voor een goed deel tot uitdrukking komt in een drastische daling van het aantal Indianen. De geschatte "oorspronkelijke" bevolking van Amazonas geeft de mate aan van de genocide die er vanaf 1492 heeft plaatsgevonden. De gissing naar het oorspronkelijke aantal Indianen in Amerika houdt dus ook een stellingname in ten opzichte van de actuele Indiaanse problematiek. De bepaling van de Indiaanse bevolking op het moment van de "ontdekking" is uitermate speculatief:

Hoge en lage schattingen voor de bevolking van het Amazone-bekken variëren tussen 500.000 (Moran 1974), minder dan de huidige Indiaanse bevolking, en 10.000.000 (Joaquín Rondón, in Comas 1951).¹⁹

Het is tekenend dat de meest genoemde schattingen, tot voor kort, veel te laag waren. Van grote invloed is hierop het Handbook of South American Indians geweest, een officieel standaardwerk, uitgegeven door de Smithsonian Institution in opdracht van de regering van de Verenigde Staten. De redacteur, Steward, blijkt alle aantallen systematisch naar beneden te hebben "gecorrigeerd", zowel voor Amazonia als voor de overige Zuid-Amerikaanse regio's:

Julian Steward (1949) maakte de enige systematische schattingen van de vroege post-contact bevolkingsaantallen voor alle inheemse volken van Amazonia. Zijn berekeningen zijn onredelijk laag, om diverse redenen, sommige door hemzelf erkend...²⁰

Steward weigert eveneens te accepteren dat de sociale eenheden vóór de vestiging van de blanken in Amazonia groter geweest konden zijn dan vandaag. Hij negeert hiermee onder andere de vele Spaanse verslagen waarin juist voor de eerste periode grotere bevolkingsaantallen vermeld worden (zie deel II, hoofdstuk 2). Denevan komt op grond van historische en ecologische gegevens op een "voorzichtige" schatting van 5.000.000 tot 6.800.000 inwoners in 1492, ver boven de tot dan toe gangbare cijfers van 1 of 2 miljoen.²¹

Sociale organisatievormen

Aanzienlijke onduidelijkheid bestaat nog steeds rond de oorspronkelijke politieke complexiteit. Er zijn vele aanwijzingen dat deze groter was dan tegenwoordig, maar in welke

¹⁹Denevan 1976, p. 205.

²⁰Denevan 1976, p. 207.

²¹Denevan 1976, p. 229, 232; cf. Myers, 1974.

mate, waar en wanneer, is onbekend. Wel is het mogelijk dat politieke eenheden zelden meerdere stammen hebben omvat.

De relaties tussen Indiaanse groepen hoeven echter niet noodzakelijkerwijs geïntegreerd te zijn geweest in politieke (staats-) eenheden, die beantwoorden aan de verwachtingen vanuit een Europees gezichtspunt. Er is geen onontkoombaar dilemma tussen kleinschalige, geïsoleerde lokale gemeenschappen, en gecentraliseerde staten. Integendeel: de Amazonas-Indianen ontwikkelden mechanismen, die communicatie, economische uitwisseling en eventueel gezamenlijk optreden mogelijk maakten over grote afstanden, zonder dat hiervoor de autonomie van iedere groep prijs werd gegeven. Deze regionale systemen zijn wel aangeduid als "horizontale integratie" en berustten op gelijkwaardigheid tussen de deelnemende groepen.²²

Exogamie-regels zijn in Amazonia vrij algemeen, zodat op een structurele wijze kennis genomen wordt van andere groepen en culturen en van de veranderingen daarbinnen. Oorlogsvoering als relatie tussen etnische groepen is niet alleen negatief, maar gaat vaak gepaard aan huwelijks- of handelsrelaties waardoor uitwisseling plaats kan vinden. Migraties hebben een cruciale rol gespeeld in Amazonia, hoewel hun exacte verloop nog bijna totaal onzeker is. Tenslotte bestonden in Amazonia uitgebreide inheemse handelsnetwerken.

De Carib groepen in Guyana waren bijvoorbeeld geenszins van elkaar geïsoleerde culturen, maar onderhielden intensieve relaties en contact. Hun handelsnetwerken, gedomineerd door de Kariña, strekten zich uit van de monding van de Orinoco tot aan de Colombiaanse Andes. De grote rivieren vormden belangrijke doorgangswegen, maar ook groepen in de "binnenlanden" konden via de handel macht verwerven. Er was een begin van sociaal gestratificeerde samenlevingen.²³

Samenvattend kunnen we stellen dat de geschiedenis van het Amazonegebied vóór het begin van de koloniale periode zo goed als onbekend is. De Indianen die de Europese ontdekkers begin XVIe eeuw aantroffen, vormden nadrukkelijk andersoortige samenlevingen dan hen, die wij als XXe-eeuws antropologen kennen. De typisch kleine, geïsoleerde groepen waar het onderzoek zich meestal op richt, geven geen beeld van "de laaglandcultuur", maar zijn resultaat van een historisch proces. In het volgende hoofdstuk zullen de voornaamste kenmerken van de "blanke" kolonisering van Amazonia aan bod komen; vervolgens wordt de Indiaanse cultuur en samenleving besproken, zoals die tegenwoordig bestaat, opgenomen in dit proces.

²²cf. Biord-Castillo, 1985.

²³Tarble, 1985, p. 62; zie deel III, hoofdstuk 6.

2. DE KOMST VAN DE BLANKEN: KOLONIALE GESCHIEDENIS

Twee geschiedenissen vallen samen.

Vanaf 1492 vloeit de Indiaanse geschiedenis samen met die van de Europese samenlevingen. In het navolgende zal ik de kolonisering van Amazonia belichten vanuit drie procesmatige invalshoeken: de politieke overheersing, de economische afhankelijkheid en de ideologische ontwrichting. Tenslotte zal ik ingaan op de huidige situatie, waarin de milieuproblematiek een grote rol speelt.

a). De koloniale verdeling

De territoria van de Nieuwe Wereld werden reeds tussen de Europese maritieme mogendheden Spanje en Portugal verdeeld, grotendeels nog vóór dat ze ontdekt waren. In het zgn. Tordesillas-verdrag van 1494 trok de Paus als hoogste gezag een verticale lijn op de (blanco) kaart: een meridiaan 370 mijlen ten westen van de Kaap-Verdische eilanden, ten westen waarvan Spanje, en ten oosten waarvan Portugal het christendom zou mogen brengen.¹ Hierna werd het binnenland van Zuid-Amerika verkend op zoek naar goud, grondstoffen en Indiaanse slaven, en strategische waterroutes die de militaire en commerciële controle over het hele werelddeel konden beïnvloeden.

De oostkust

De intrede van de Europeanen in het Amazonegebied volgde al snel op de "ontdekking" van Amerika in 1492. In 1500 bereikte de Portugees Pedro Alvares Cabral de mond van de Amazone, en had daar de eerste -vreedzame!- Europese ontmoeting met Amazonas-Indianen: de Tupinambá.²

De Europese mogendheden bezaten vanaf de jaren 1520 koloniën aan de Braziliaanse oostkust, rond Rio de Janeiro en Maranhão. Suikerriet was rond 1520 -reeds dertig jaar na Columbus' reis- in Brazilië ingevoerd, en werd al spoedig de grote bron van rijkdom van de Braziliaanse koloniën. De rijkdom van de suiker maakte Brazilië tot een onschatbare prijs in het koloniale machtsspel. Pas een eeuw later -rond 1630- bereikte het via Guyana de Antillen, die gaandeweg de eerste plaats innamen.³ De Spanjaarden bezetten de monding van de Río de la Plata en trokken vandaaruit westwaarts, via Paraguay naar Bolivia. De geschiedenis van Amazonas wordt getekend door conflicten tussen de koloniale machten.

¹Cf. Hecht en Cockburn 1990, p. 5; Boxer 1957, pp. 16-17.

²Carneiro, 1987, p. 61.

³Boxer 1957, p. 17; Sheridan 1973. pp. 98-100.

Bij lange na waren niet alleen Spanjaarden en Portugezen actief in de verovering van Zuid-Amerika. De Europese Protestanten voelden zich niet gebonden door de pauselijke verdeling van het "nieuwe" land; vrijwel alle Europese naties vochten om Indiaans grondgebied. De Duitsers verkregen tachtig jaar het alleenrecht op Venezuela, als onderpand voor leningen van de Welser bankiers aan de Spaanse kroon om de Conquista te financieren. De Maltezer ridder Villegaignon stichtte Rio de Janeiro in 1535, om er een vrijplaats voor de nieuwe Hugenootse godsdienst te vestigen. Tientallen jaren verdedigden de Fransen hun bloeiende koloniën in Zuid-Brazilië en de Maranhão, tot de Portugezen hen in de XVIIe eeuw verdreven. De Europese bevolkingsgroepen zonder eigen natie-staat leverden voetvolk; een gestage stroom avonturiers, ontheemden en fortuinzoekers toog naar de koloniën. Portugal had Italiaanse soldaten in dienst, en speelde met het idee een (Katholieke) Ierse kolonie te vestigen in Brazilië. Duitse en Poolse huurlingen vochten bij de Nederlanders en Fransen; de bekendste van hen, Hans Staden, werd in 1545 maandenlang vastgehouden door de Tupinamba. Naar Nederland uitgeweken Portugese joden - marranos- beheersten de slaven- en goederenhandel in Recife.⁴

De Nederlandse intrede in Brazilië dateert van de jaren 1620. De West-Indische Compagnie, na een evaluatie van diverse mogelijkheden, besloot het rijke suikergebied Pernambuco op de Portugezen te veroveren; beide landen streden ruim 30 jaar om de plantages rond Recife. Met de Maranhão omvatte dit gebied ook de monding van de Amazone en daarmee de toegang tot de binnenlanden van Zuid-Amerika. De Nederlanders verkenden het Amazonegebied, en bezetten in 1625 de monding van de Tapajoz in de Amazonas.⁵ Zij speelden zelfs met de gedachte, vanuit Brazilië ook een deel van de Spaanse "bezigtingen" in te nemen, en lieten hun oog vallen op Chili. In 1642 vertrok een Nederlands-Engelse expeditie naar het land van de Araucaniërs, aan de zuidgrens van de Spaanse veroveringen in Peru, om de mogelijkheden te verkennen. Dit plan werd uiteindelijk niet uitgevoerd.⁶

De gevolgen voor de Indiaanse bevolking langs de kuststrook waren ingrijpend. Zij werden

- a) tewerkgesteld op de plantages,
- b) ingezet als goedkope en effectieve strijdkrachten,
- c) uitgeroeid door ziekten.

Zwarte slaven vormden op de plantages onmisbare arbeidskrachten. De rol van de Afrikaanse slavenhandel voor Brazilië was onontbeerlijk. De Portugese Jezuïet Vieira stelt in 1648:

⁴Boxer 1957, pp. 17, 53, 70, 169; H. Clastres 1978, pp. 8-9.

⁵Pérez 1988, p. 429.

⁶Boxer 1957; Wever 1992, pp. 75-79.

De Europeanen koppelden hun Braziliaanse koloniën daarom aan hun posten in Afrika, vanwaaruit de slaven werden ingevoerd. De strijd speelde zich af aan beide zijden van de oceaan, en Indiaanse legers werden zelfs overgevoerd om ook in Afrika de Europese oorlogen te voeren.⁸

In de oorlogsvoering steunden de Europeanen zwaar op Indiaanse bondgenoten. De allianties waren blijkbaar snel wisselend en betroffen kleine groepen. De Indianen konden niet rekenen op blijvende steun van hun Europese partners, die vriendschap gemakkelijk voor vijandschap inruilden en hen, na afloop, ten prooi gaven aan hun vijanden. De met de Fransen geallieerde Tupi-Indianen rond Rio werden na de verdrijving van hun meesters wreed onderdrukt door de Portugezen. Dit was aanleiding tot massale migraties in de tweede helft van de XVIe eeuw.⁹

Maar in de XVIIe eeuw vochten de inmiddels "getemde", overblijvende Tupi meestal aan de zijde van de Portugezen. Een van hun leiders, Poti (Dom Felipe Camarão) ontving zelfs een Portugese ridderorde. In 1640 wilde hij zich in het oerwoud terugtrekken, ver van de Europese oorlog. Maar de Nederlanders slaagden er niet in hem met de Portugezen te doen breken. Zij werden gesteund door vele "Tapuyas", Indianen van diverse vrije stammen in het binnenland van Ceará, die de Portugezen vijandig gezind waren.¹⁰ De Nederlandse bevelhebber Johan Maurits van Nassau beschikte in 1637 over een leger van 3000 blanke soldaten, 1000 zeelieden en 1000 bevriende Indianen. Maar ook de Nederlanders begingen excessen tegen de Indianen. In Maranhão ontvoerden zij Indianen als slaven, ondanks het uitdrukkelijke verbod van de W.I.C. Op papier hadden zowel Portugezen als Nederlanders wetten voor de vrijheid van de Indianen.¹¹

Na een overeenkomst met Portugal werd Maurits met zijn dure leger teruggeroepen, en verliet Brazilië in 1644.

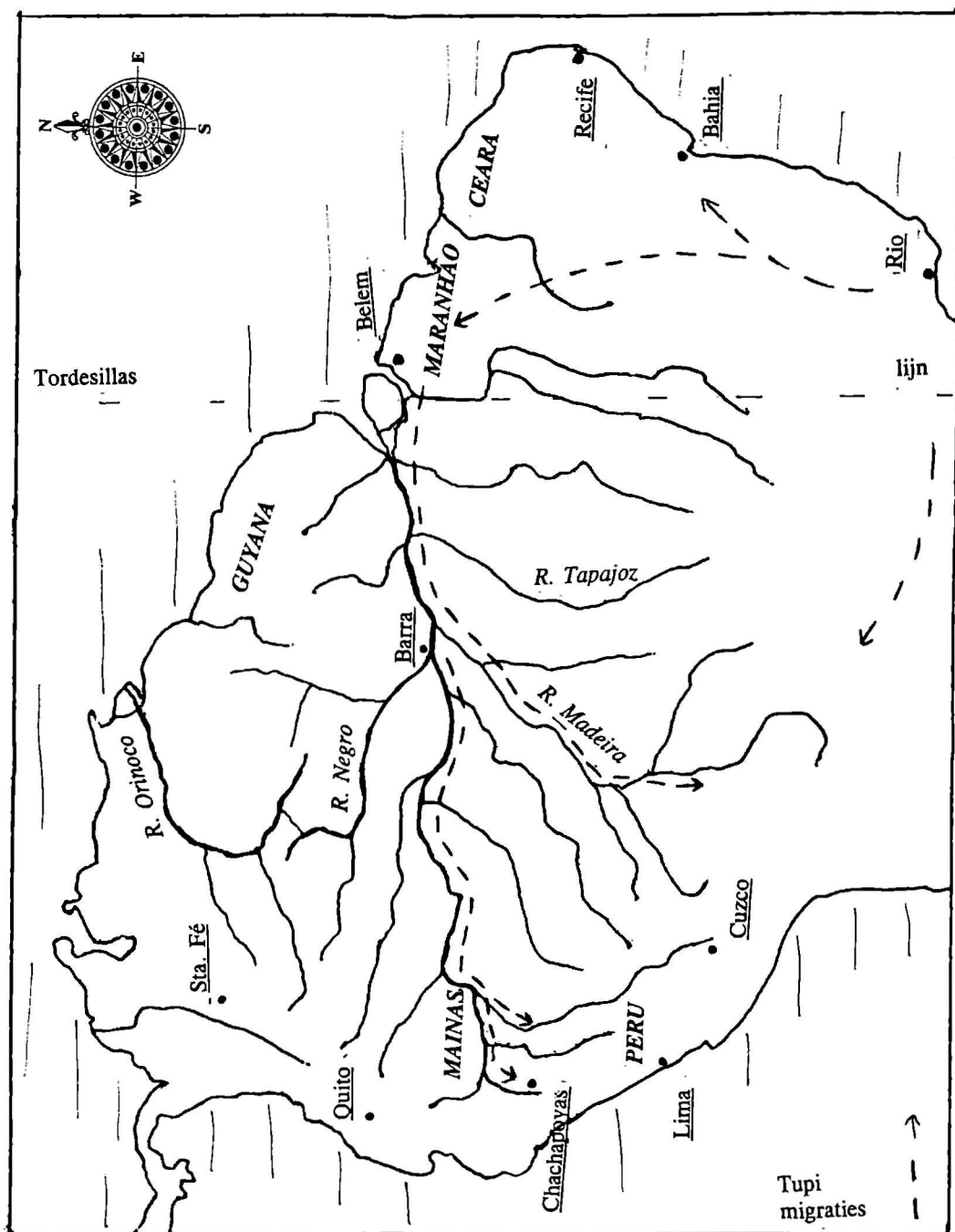
⁷cit. in Boxer 1957, p. 137.

⁸Boxer, 1957.

⁹Metraux 1948, p. 98.

¹⁰"Tapuya" is een Tupi woord dat "mensen", "stam" of "volk" betekent, in het bijzonder niet-Tupi sprekers. In namen van Indiaanse groepen komt het nog steeds in heel Amazonia voor.

¹¹Boxer 1957, pp. 51-53, 70, 96, 137, 169.



Aan de oever van de zee, verscheen een troep Braziliaanse Indianen die Maurits op hun schouders door de branding naar de wachtende sloep droegen. Slechts met moeite konden enkele honderden van hen ervan worden weerhouden om zich de volgende dag met hem in te schepen; hij nam een half dozijn Tapuyas mee, die hun leider Nhandui hem had gezonden...¹²

Terug in Den Haag, vergastte hij zijn vrienden op exotische feesten op het Mauritshuis, waar zijn Braziliaanse schatten gestald waren, en zijn naakte Tapuya's oorlogsdansen uitvoerden tot vermaak voor allerlei slag mensen, en verontwaardiging voor serieuze christenen. Maar de achtergebleven Indiaanse bondgenoten waren verbitterd toen de kolonie tien jaar later viel, en ze verweten de Hollanders hen over te leveren aan de wraak van de Portugezen.¹³ Vele van deze Indianen vluchtten naar de binnenlanden. Vieira schreef in 1654 over de Indianen van de delta van de Amazonas:

Ze haten de Portugese natie zo erg, dat ze vrede noch handel met ons willen, terwijl ze meestal beide hebben met de Noordelijke naties die dit gebied bezoeken, omdat ze zeggen dat zij betrouwbaarder zijn en hun vrijheid respecteren.¹⁴

Zij waren diep beïnvloed door de Nederlanders, en velen hadden de Calvinistische godsdienst overgenomen. Ze lazen Nederlandse boeken, schreven elegante brieven op Venetiaans papier, verzegeld met rode was, en enkelen van hen waren gekleed in zijde. In Vieira's woorden woonden deze Protestantse Indianen in een lokaal Geneve, waar "veel van de inwoners even Calvinistisch en Lutheraans waren alsof ze in Engeland of Duitsland waren geboren".¹⁵ Onder Portugees bewind, stierven ze spoedig uit.

Het westen

Na de verovering van het Inca rijk en de bezetting van het Andesgebergte tussen 1530 en 1540, begonnen de Spanjaarden met de verkenning van de laaglanden ten oosten hiervan. Duitse en Spaanse conquistadores trokken in 1541 vanuit het pas gestichte Santa Fe (Bogotá) naar de hoge Guaviare, Vaupés en Caquetá op zoek naar El Dorado.¹⁶ Vanuit Quito verkenden de veroveraars het "Kancelland", waar grote rijkdommen aan specerijen en goud moesten zijn. Afgedwaald van zo'n expeditie, voer Orellana in 1541/1542 de gehele Amazone af. In 1549 arriveerden in Chachapoyas, Perú, honderden Tupinambá-Indianen, op zoek naar de vrijheid. Zij waren tien jaar eerder vertrokken van de kust van de Atlantische Oceaan, waar ze werden onderdrukt door de Portugezen. Zij hadden de hele

¹²Boxer 1957, pp. 156-157.

¹³Boxer 1957, p. 245.

¹⁴cit. in Boxer 1957, p. 136.

¹⁵Boxer 1957, pp. 136-137.

¹⁶Martius 1966, p. 1277.

Amazonas opgevaren, en vertelden de Spanjaarden over goudrijke gebieden. De legende van El Dorado was geboren.¹⁷

Twee decennia later volgt de dolle expeditie van Lope de Aguirre, een opstandige Spaanse kapitein die vanuit Cuzco de Jutai of de Jurua afvoer, langs de Amazone zijn meerderen ombracht en een onafhankelijk koninkrijk uitriep. Sommige (met name Spaanse) auteurs schrijven Aguirre ook de ontdekking van de Casiquiare toe. Omsingeld door Spaanse troepen op een Caribisch eiland, pleegde hij tenslotte zelfmoord, samen met zijn beeldschone dochter die hem op zijn moorddadige avontuur had vergezeld.¹⁸

Terwijl de Portugezen zich langs de benedenstroom vestigden, nestelden Spaanse missionarissen zich vanuit Quito in de westelijke strook van het bekken. Zij begonnen hun activiteiten langs de hoge Amazonas vanaf 1608.¹⁹ Gedurende de XVIe en XVIIe eeuw breidden de missies zich uit langs rivieren die vanuit het Andesgebergte naar de midden- en hoge Amazonas stromen: Putumayo, Aguarico, Marañón, Napo. Dit gebied, in het huidige Ecuador, stond bekend als de missie van Maynas.

In 1636 verkenden Spaanse Franciscanen en militairen de Amazonas van Quito tot aan Pará. Tijdens deze gevaarlijke tocht konden zij geen nederzettingen vestigen, vanwege het verzet van de Indianen. Op hun terugreis stroomopwaarts, werden ze vergezeld door de Pedro Teixeira, die de Portugese ambities in Amazonia ontstak. Spanjaarden en Portugezen werkten in die tijd samen tegen hun gezamenlijke vijand: de Nederlanders, die geen greep moesten krijgen op de nieuw ontdekte waterweg. Teixeira vertrekt weer uit Quito in 1639; langs de Amazonas hadden de Portugezen talloze Indianen vermoord, dorpen uitgebrand. Het jaar daarop, in 1640, werden de Iberische monarchieën gescheiden, en het was onduidelijk aan welke de stroom behoorde. Rapporten van de Spaanse deelnemers aan de reis werden in Madrid bekend, maar niet gepubliceerd opdat andere Europese landen ze niet zouden kennen.²⁰

Portugese slavenjagers bereikten vanaf 1657 de lage Rio Negro. Tot hun verbazing verzetten de Indianen zich met Europese wapens, afkomstig van de handel met de Nederlanders, via de Rio Branco en de hoge Rio Negro. Intussen strekten de Spaanse missies zich verder uit. Geleid door de beroemde Oostenrijkse Jezuïet Samuel Fritz, met zijn basis aan de Marañón, omvatten zij vanaf 1686 ook het land van de Tupi sprekende Omagua-Indianen langs de Amazonas, en verder ten oosten tot aan de Rio Negro. In Fritz' 41 missieposten wordt een totaal van 40.000 geconcentreerde Indianen genoemd. Vanwege de kolonisatie stierven de Omagua grotendeels uit. Hun aantal, oorspronkelijk geschat op

¹⁷Metraux 1948, p. 98; Metraux, 1927. Over de Tupi migraties zie ook deel IV, hoofdstuk 2, 6.

¹⁸Andrade, 1945; Ballesteros 1987, pp. 36-38; Pérez 1988, p. 426.

¹⁹Andrade, 1945.

²⁰Andrade, 1945.

20.000, was eind XVIIe eeuw al gehalveerd. Hierdoor konden de Ticuna zich gaandeweg naar de ontvolkte strook langs de hoofdriever verplaatsen.²¹

De strijd om Amazonia

Toen Philips II van Spanje in 1580 zijn aanspraak op de Portugese kroon doorzette, bleven de twee Iberische koloniale rijken gescheiden, zowel juridisch als feitelijk.²² De politieke geschiedenis van de koloniale machten, waarin perioden van rivaliteit en samenwerking elkaar afwisselden, deden in de loop van de XVIIIe eeuw het grootste gedeelte van het Amazonegebied onder Portugese invloed komen.

De Portugese ambities in de bezetting van Amazonia namen vaste vorm aan met de reis van Teixeira in 1637. Gedurende tachtig jaar betwistten ze de Spanjaarden de middenloop van de Amazonas, waar doorlopende oorlogen werden gevoerd. Vanaf ca. 1660 beheersten zij het middelpunt van Amazonia, de monding van de Rio Negro in de Amazonas, waar zij in 1669 het strategische Barra (Manaus) stichtten.²³

Eind XVIIe eeuw wilden de Portugezen ook de bovenloop bezetten. Vanaf het verdrag van Methuen in 1703 kon Portugal op de steun van Engeland rekenen tegen Spanje. De Spaanse missies lagen in de vuurlinie van de Portugese aanvallen. In 1697-1698 bezetten zij enkele van Fritz' meer oostelijk gelegen posten -richting Rio Negro- en plaatsten er hun eigen missionarissen. De Indianen vluchtten stroomopwaarts naar de Omagua missies.²⁴

Beide Europese rijken wedijverden om de verschillende Indiaanse stammen voor zich te winnen, dan wel van de andere partij te vervreemden. Zowel terreur als omkoperij waren hier middelen voor. De Omagua, Ticuna en andere groepen stonden van 1699-1704 op tegen de Spanjaarden: ze vluchtten naar de bossen, of trokken stroomafwaarts naar de Portugese missies.

De rebellie kwam ten einde toen de leiders, met name de Omagua Payoreva, naar Belem verdwenen: als slaven, hoewel Fritz, die hen gedoopt had, er een "eigen keus" in zag. In hoeverre was de trek van de Omagua naar de Portugese nederzettingen vrijwillig?²⁵

²¹Andrade, 1945; cf. Joma, 1988.

²²Boxer, p. 17.

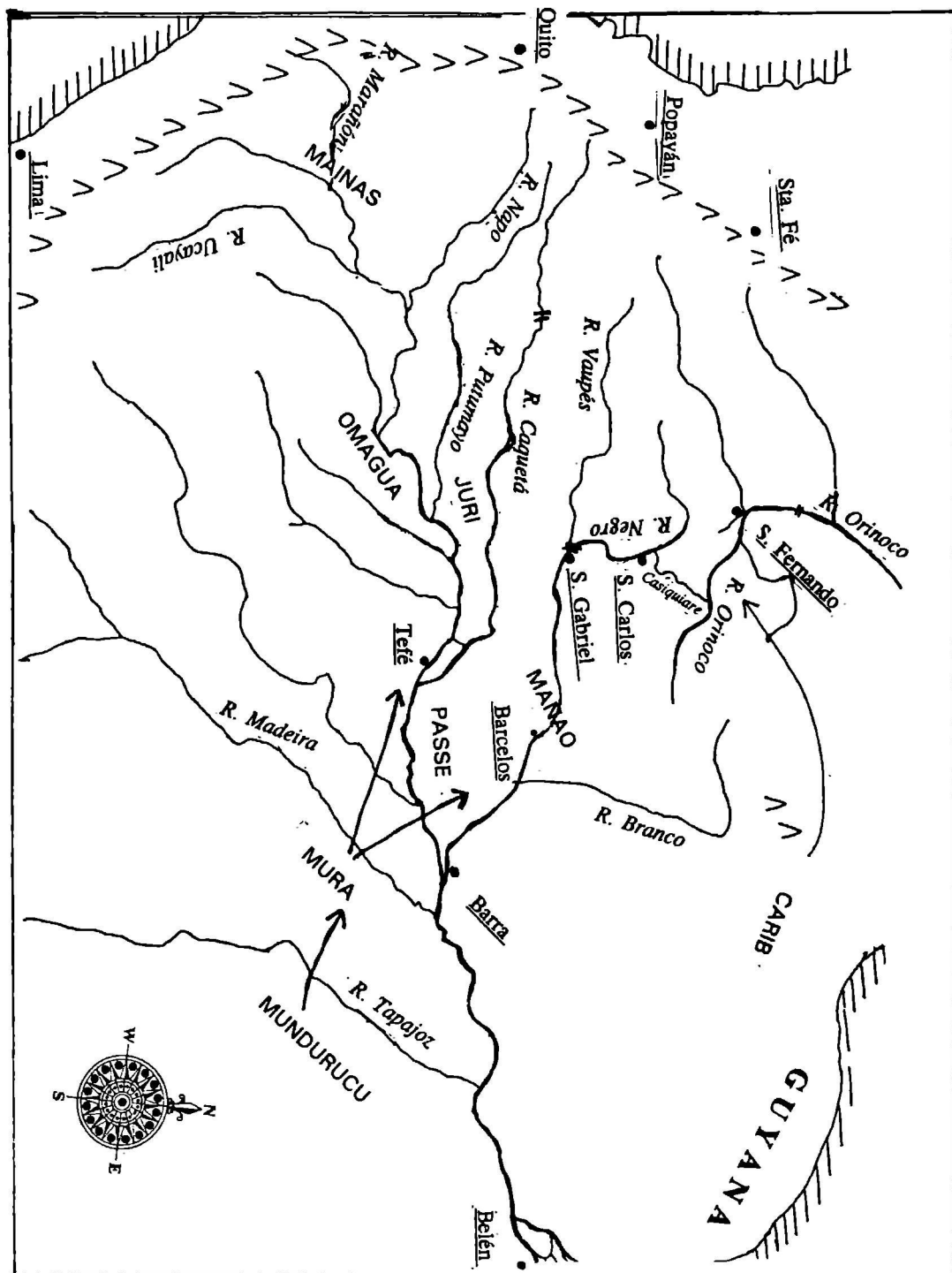
²³Andrade, 1945.

²⁴Joma 1988, p. 35; Andrade, 1945.

²⁵Joma 1988, pp. 5-6.

Kaart 4.

De koloniale strijd om Centraal Amazonia, XVIIIe eeuw.



In 1709 dwong een nieuwe Portugese expeditie de Spaanse Jezuïeten ook hun missieposten onder de Omagua (die de Portugezen Cambeba noemden) op te geven. Ze organiseerden een kleine Indiaanse troepenmacht, heroverden de posten en namen de Portugese commandant (en slavenjager) gevangen. Maar ze moesten tenslotte zwichten voor Portugese versterkingen: de beslissende Portugese expeditie van 1710 verdreef de Spanjaarden uit de bovenloop, en wierp hen definitief terug naar de westrand van het werelddeel.²⁶

Een van de verwoeste Jezuïetenposten, Tefé, werd in 1718 heropend als uitvalsbasis voor de Portugese expedities naar de hoge Solimões, de Juruá, de Jutaf en de Japurá, om woudprodukten te verzamelen en Indianen te roven.²⁷

De Spaanse, resp. Portugese bezettingen werden kracht bijgezet middels de benaming van rivieren, plaatsen, en inheemse stammen, en de verspreiding van de talen van bevriende Indianen. De missiedorpen dragen de namen van de favoriete heiligen van de betreffende priesterordes, die ook nauw aan de politieke belangen gelieerd waren. Bij verovering van plaatsen of bij politieke verschuivingen veranderde de naam. Het gevolg is dat een aantal rivieren -die van west naar oost, dus van het Spaanse naar het Portugese deel vloeien- meerdere namen heeft: Caquetá/Japurá, Amazonas/Solimões, Putumayo/Içá, Guainía/Rio Negro. "Solimões" was bijvoorbeeld oorspronkelijk de naam van een Indianenstam; de Portugezen noemden de Amazonas boven de Rio Negro naar hen, om dit door hen geclaimde gebied te onderscheiden van de Spaanse Marañón.²⁸

De Omaguas werden door de Portugezen Cambebas genoemd. Zij plachten andere Indianen, zoals de inlands wonende Ticuna, gevangen te nemen, maar zij weigerden hen aan de eerste Spaanse expedities te verkopen. Maar Fritz vermeldt dat zij voor de Portugezen op slaven joegen onder de "wilde stammen", de "Tapuyas".²⁹

Begin XVIIIe eeuw werd het Portugese overwicht duidelijk en verkregen zij vaste controle over centraal Amazonia. Vanaf dit moment begint ook de grote "bloei"-periode van de slavenhandel, o.a. in de bekkens van de Rio Negro en de Japurá. Vanaf 1740 stonden Spanjaarden en Portugezen tegenover elkaar in het strategische gebied van de hoge Rio Negro, die via de Casiquiare een goed bevaarbare verbinding heeft met de Orinoco. De Spanjaard Acuña had een eeuw eerder voor het eerst het bestaan van deze route gemeld.³⁰

²⁶Andrade, 1945.

²⁷Arnaud 1981, pp. 19-20.

²⁸Jorna 1988, p. 12.

²⁹Taussig 1987, pp. 60-61; Jorna 1988, p. 5.

³⁰Pérez 1988, p. 429.

De grenscommissies

In 1749 aanvaardde Spanje de Vrede van Lancaster, en in 1750, in het geheime verdrag van Madrid, werd bepaald dat de Spanjaarden de westelijke Amazonas zouden krijgen tot aan de Javari (zuidkant) en de meest westelijke monding van de Caquetá (noordkant). Vanaf 1751 doorkruisten daarom commissies met honderden soldaten, technici, astronomen, medici etc., het Amazonegebied, om de grenzen af te bakenen teneinde het verdrag uit te voeren.

Het Rio Negro-gebied werd vanuit het noorden bezet door Spaanse militairen. Solano en Bobadilla verkenden de hoge Orinoco, de Guaviare, Atabapo, de strategische verbinding tussen de twee bekkens langs de Casiquiare, en de Rio Negro. Ze stichtten strategisch gelegen vestigingen, zoals San Fernando op de vierstroom Orinoco-Atabapo-Guaviare, en San Carlos, San Felipe en San Gabriel langs de Rionegro, die de Portugezen vanuit Manaus weer trachtten te veroveren. In het kielzog van de militaire bezetting werd ook een aantal missieposten geopend.³¹

Deze commissies kampten met schier onoverkomelijke logistieke problemen: bevoorrading, voedsel, communicatie namen maanden en jaren in beslag. De een met Belem, de andere met Santa Fe (Bogotá). De Portugese commissie wachtte in 1754-1755 tevergeefs in Barcelos op de Spanjaarden die via de Orinoco kwamen; toen dezen in 1759 arriveerden, was Barcelos verlaten, er waren geen autoriteiten of gezagsdragers van niveau om de grensafbakening aan te vangen. De twee commissies hebben elkaar nooit ontmoet.³²

In 1759 stierf Ferdinand VI van Spanje en met hem de interesse voor het verdrag van 1750 met Portugal. De Spaanse grensexpedities werden vanaf 1760 tijdelijk gestaakt, en hun vestigingen aan de hoge Orinoco verlaten. In 1761 werd het verdrag van 1750 nietig verklaard. In de jaren 1760 bezetten en heroverden Spaanse en Portugese troepen over en weer elkaars forten langs Rio Negro en de mondingen van de Putumayo en Javari in de Solimões.

Ondanks de grensafbakeningen bleven de militair-diplomatieke spanningen tussen de twee rijken onverminderd. De uitgestrekte grensgebieden werden aan beide kanten gemilitariseerd, en er vinden talrijke schermutselingen plaats tussen Spanjaarden en Portugezen, naar aanleiding van de oorlog op het Iberische schiereiland. Op de Indiaanse groepen wordt druk uitgeoefend om partij te kiezen. Verder stroomafwaarts, kwamen de Mura tegen de Portugezen in opstand.³³

³¹Andrade, 1945; Jackson, 1982. Zie deel III, hoofdstuk 3, 8.

³²Andrade, 1945.

³³Pérez 1988, pp. 433-434.

In 1759 en 1767 werden de Jezuïeten uit de Portugese, resp. Spaanse koloniën verdreven.³⁴ Dit bleek gunstig voor de Portugezen, die nu onbelemmerd de slavenhandel ontwikkelden. Zij drongen diep door langs de grootste zijrivieren van de Amazonas, als de Rio Negro, de Japurá en de Tapajoz, waar tot dan toe geen blijvende kolonisering, en zelfs vaak geen Europese verkenneren waren geweest.

Rond 1770 ontmoetten de Portugezen aan de middenloop van de Tapajoz de vanuit het zuiden oprukkende Mundurucú, die de blanken en de reeds onderworpen Indianen aanvielen.³⁵ Na een eerste vijandige periode werden zij bondgenoten van de Portugezen. De Mundurucú krijgers streden voor hen -als huurlingen- tegen de opstandige Mura langs de Amazonas en de Rio Negro, en joegen op slaven aan de hoge Tapajoz.³⁶

De Mura-Indianen bewoonden tot begin XVIIIe eeuw de Madeira. Vanaf daar vielen ze de nederzettingen langs Solimões en Rio Negro aan. Nog in de jaren 1780 belaagden zij de Spaanse en Portugese commissies langs de Japurá en Putumayo. Hun agressieve expansie naar het westen en noordwesten werd mogelijk veroorzaakt door aanvallen van de Mundurucu, die vanaf half XVIIIe eeuw de Madeira binnenvielen. Uiteindelijk zochten zij vrede met de Portugezen, maar ze bleven de Spanjaarden aanvallen. Tegen 1820 waren de alom gevreesde Mura op hun beurt slachtoffer van de Mundurucu en door de andere groepen veracht.³⁷

De Juri (Arawak stammen van de lage Putumayo, Solimões en Caquetá) wilden een alliantie met de Spanjaarden, om hen van de Mura en de Portugese slavenjagers te beschermen. Herhaaldelijk vroegen zij om Spaanse missieposten en militaire detachementen aan de monding van de Putumayo; ca. 1763 stuurden zij hiervoor zelfs een delegatie naar de stad Popayán in West-Colombia. Maar de Spanjaarden boden hen onvoldoende steun.³⁸

In 1776/1777 werden de Spaans-Portugese geschillen beslecht in het verdrag van San Ildefonso. De overeengekomen grens ten noorden van de Amazonas was vaag: er werd gesproken over rivieren, meren en bergketens waarvan de ligging en zelfs het bestaan onduidelijk was. Dit was aanleiding voor een nieuwe poging om de grenzen in het oerwoud af te bakenen. Een grote bilaterale grenscommissie werkte gedurende tien jaar vanuit Ega (het huidige Tefé), aan de monding van de Japurá, en maakte een einde aan een aantal foutieve veronderstellingen over de loop van de rivieren in Amazonia. Tussen 1780 en 1790 werden systematisch de belangrijkste zijrivieren in kaart gebracht met astronomische

³⁴Jorna 1988, p. 35.

³⁵Zij noemden zichzelf Weidyénje ("Ons volk"). De naam Mundurucú, waaronder zij bekend staan, werd hen gegeven door hun vijanden, de Parintintin, en duidt op een mier-soort.

³⁶Wolf 1982, pp. 326-327; Murphy en Murphy 1985, pp. 29-30.

³⁷Cipolletti 1988, pp. 10-12.

³⁸Cipolletti 1988, pp. 8-10.

metingen. De rapporten van de Spaanse commissaris Requena geven uitgebreide informatie over het gebied.³⁹

Het werk van de grenscommissie had een diepe impact op de Indiaanse volken in heel West-Amazonia. In de woorden van Martius was de Commissie "een gesel" voor de Indianen, die onder dwang werden ingezet voor botenbouw, vervoer, infrastructuur, voedselvoorziening. De Spaanse commissie verplaatste honderden Indianen uit de bovenloop naar Tefé: Cocama, Pano, Aguano, Xeberos, Ticuna, Peba uit de Huallaga, Ucayali, Marañón. Desertie van de Indiaanse dwangarbeiders was een doorlopend probleem voor de grenscommissie. De Indianen van de Spaanse missies vluchtten stroomafwaarts, naar het Portugese rijk.⁴⁰

Na een gewelddadige pacificatie sloten de Portugezen in 1784 vrede met de Mura, maar deze bleven de Juri en andere stammen van de Putumayo aanvallen. Ook de Portugezen zelf, samen met Mirafía, vielen de rivier binnen en namen slaven mee naar de Rio Negro. De Spanjaarden konden deze penetratie niet verhinderen. Rond 1790-1791 liepen de spanningen zo hoog op, dat de Portugezen de gehele Spaanse delegatie (400 man, bezittingen, vee, en Indianen) dwongen uit Ega te vertrekken door middel van een boycot: zij verboden hen voedsel te verkopen. Dit was het praktisch einde van de grenscommissie; ex-soldaten vestigden zich als kolonisten en handelaren. De commissie had haar eigenlijke werk niet voltooid. De feitelijke bezetting van deze gebieden bleef doorslaggevend en immense delen van West-, Noord- en Zuidwest-Amazonia bleven betwist.⁴¹

De republikeinse tijd

Toen Zuid-Amerika de onafhankelijkheid van Spanje veroverde (ca. 1810-1825), moesten de Spaanse missies het veld ruimen, en ook de handelseconomie in het oerwoud verviel. De onafhankelijkheidsrevolutie drong niet direct tot Amazonia door; in de XIXe eeuw konden vele Indianen in vrijheid leven, want de nieuwe republieken waren te veel verward in hun interne conflicten om zich met het Amazonegebied bezig te houden.

De Cabanagem

Brazilië werd in 1822 -op vreedzame wijze- een onafhankelijk keizerrijk. Ook Indianen verkregen -op papier- burgerrechten, op voorwaarde dat zij in dorpen woonden. De jaren 1830 waren een periode met zwak centraal gezag in Brazilië; er kwamen meerdere regionale opstanden en burgeroorlogen voor. Hier was de Cabanagem in Amazone er één van. De grote "Opstand van de Hutten" (cabano = "hut") brak uit in Belem in 1835 en verspreidde zich vandaar naar de midden- en bovenloop van de Amazonas. De opstand was

³⁹Andrade, 1945; Jorna 1988, p. 10; Cipolletti, 1988; Martius 1966, pp. 1278-1279.

⁴⁰Cipolletti 1988, pp. 3-5; Jorna 1988, p. 11.

⁴¹Cipolletti 1988, pp. 10-11; Jorna 1988, pp. 3-13.

een reactie op de omstandigheden na de "onafhankelijkheid" van Brazilië in 1822, gericht tegen de blanke, Portugese koloniale elite. Deelnemers aan de opstand waren mestiezen en Indianen, zwarten en arme blanken: de stedelijke armen, de "kleine burgerij", lagere ambtenaren en soldaten, clerus en ambachtslieden.⁴²

De leus van de Cabanagem was de "Terugkeer naar een zuiver Indigenisme". De opstand werd aangevoerd door o.a. rubbertappers uit Ceará, caboclos, Indianen: de huttenbewoners. De Cabanagem is aangehaald als een "anti-imperialistische" beweging, omdat de rebellen weigerden in te gaan op Noord-Amerikaanse, Engelse, Franse en Portugese voorstellen.⁴³

De opstandelingen van de lagere Amazonas trokken de Solimões op, en langs de rivier werden Portugezen vermoord als wraak tegen de slavernij. In de bovenloop namen vele Indianen deel, maar de opstand slaagde er niet in de belangrijkste steden in handen te krijgen. De Portugezen gebruikten Indiaanse stammen die voor hen op slaven joegen in de buitengebieden van het bekken, als de Mundurucú van de Tapajoz, de Miraña van de Japurá en de Arawak van de Rio Negro, maar ook Franse huurlingen om de revolutie neer te slaan.⁴⁴

De lokale potentaat van Caiçara, die de Japurá als zijn persoonlijk wingewest beheerste, was een Franse veteraan van Napoleon. Hij was in het gebied beland met de door de Portugeze kroon gefinancierde expeditie van Spix en Martius, vijftien jaar eerder. Hij ont kwam tenauwernood aan de opstandelingen en vluchtte naar Tefé, vanwaar hij de Japurá optrok om slaven te jagen, en kwam na anderhalf jaar terug, met twee boten vol "stukken" - zulke descimentos waren toen al onwettig. Hij zette zijn privé-legertje van "Tapuya's" (o.a. Miraña's) in om de Cabanagem te onderdrukken. Martius prees deze Franse slavenhandelaar om zijn "moedige rol in de operaties van herstel van orde en rust in Pará en Rio Negro in de politieke stormen", en hij ontving een onderscheiding van Dom Pedro II.⁴⁵

In 1839 klonk het laatste verzet van de Cabanagem, ver weg in het achterland. De laatste opstandelingen vluchtten stroomopwaarts, naar de Ticuna in Peru, waar hun verzet nog jarenlang aanstekelijk werkte. Na het neerslaan van de Cabanagem werden de Braziliaanse nederzettingen sterker gemilitariseerd. De Indiaanse rechten werden opnieuw beknot en opnieuw werden zij onder heerschappij van "directeuren" gezet.

In de jaren 1860 werden voor de oorlog tegen Paraguay in Amazonas Indiaanse soldaten gerecruteerd en naar de Mato Grosso afgevoerd. De lokale patroons probeerden de depor-

⁴²Jorna 1988, pp. 1, 18-19.

⁴³Jorna 1988, pp. 21, 36.

⁴⁴Wolf 1982, pp. 326-327; Pérez 1988, p. 435; Jorna 1988, pp. 26-27.

⁴⁵Martius, 1966; Jorna 1988, pp. 26-27; zie deel III, hoofdstuk 5.

tatie van "hun" Indianen naar het slagveld te verhinderen, om niet zonder arbeidskrachten (voor de rubber, de schildpaddenjacht etc.) te komen zitten.⁴⁶

De strijd om Acre

Vanaf het eind van de XIXe eeuw groeide de belangstelling voor Amazonia opnieuw, met de behoefte aan nieuwe grondstoffen. Amerikaanse verkenningen van de rijkdommen en de navigatieroutes vonden plaats vanaf het midden van de eeuw. In de jaren 1850 werd het grensgebied tussen Bolivia en Brazilië, het huidige Acre, bezet door Noord-Amerikaanse rubberzoekers. Rond 1870 werd gewerkt aan de beruchte Mamoré-Madeira spoorlijn om kina en rubber oostwaarts te vervoeren. Hiervoor werden massaal Ierse en Italiaanse arbeiders ingevoerd vanuit de Verenigde Staten. Grote moeilijkheden, waaronder het harde klimaat, deden het project op dat moment mislukken.⁴⁷

Er ontstond een verbond tussen Noord-Amerikaanse geografen, rubberbaronnen en avonturiers en Boliviaanse rubberbazen, militairen en politici. De inzet was de vrije doorgang naar de Atlantische Oceaan via de Amazonerivier; de Braziliaanse regering wilde deze gesloten houden. De principes van de vrije handel en de internationale vrije wateren leidden tot een politiek conflict.⁴⁸ Op papier was Acre van Bolivia, maar de loop van rivieren was onbekend; het gebied had vóór de rubber geen betekenis gehad. Dit veranderde snel. Na de droogte van 1877 trokken 100.000 Cearenses naar Acre. Toen de grenscommissie in 1896 langskwam, was het gebied grotendeels bezet door Braziliaanse kolonisten/migranten, die met succes de vestiging van Boliviaans bestuur verhinderden. Acre was het rijkste rubbergebied van het hele Amazonebekken. Tussenhandelaren en handelshuizen in Manaus en Belem stonden tegenover Noord-Amerikaanse strategen en Boliviaanse rubberbazen: het "Boliviaanse Syndicaat".⁴⁹

Dit syndicaat was gevormd door Noord-Amerikaans grootkapitaal (US Rubber Co., VandeBilt, banken) en gesteund door diplomaten als Hay, die ook de onteigening van het Panama-kanaal van Colombia "regelde". De onderneming verkreeg van de Boliviaanse overheid exclusieve economische, fiscale en administratieve rechten over Acre voor 30 jaar, inclusief het monopolie over het grondeigendom, vervoer, mineralen, handel, belastingen en natuurlijk de rubber. Het gebied, bewoond en ontgonnen door de Braziliaanen, ontnomen aan de uitstervende en vluchtende Indianen, werd in naam Boliviaans grondgebied, maar in feite een Noord-Amerikaanse kolonie (zie ook deel III, hoofdstuk 4).⁵⁰

⁴⁶Jorna 1988, pp. 23, 28-32.

⁴⁷Hecht en Cockburn 1989, p. 74-78.

⁴⁸Hecht en Cockburn 1989, pp. 79-80.

⁴⁹Hecht en Cockburn 1989, pp. 80-82.

⁵⁰Hecht en Cockburn 1989, pp. 82-83.

In 1899 brak er een opstand van de lokale bewoners tegen het Boliviaans bestuur uit. Noord-Amerikaanse oorlogsschepen lagen in de monding van de Amazone voor Belem. Er lekte een geheim verdrag tussen de Verenigde Staten en Bolivia uit, volgens welk de VS Bolivia diplomatiek zouden steunen, Brazilië onder druk zouden zetten om de vrije vaart over de Amazone rivieren naar Bolivia te garanderen, Bolivia's rechten op deze doorvaart metterdaad zouden verdedigen, en zelfs toezegden de kosten van een oorlog tegen Brazilië te betalen. In ruil hiervoor zou Bolivia de invoertarieven op Noord-Amerikaanse goederen halveren; de Verenigde Staten voor 10 jaar 50 % van alle douaneinkomsten over de rubber afdragen; en ca. 1/3 van Acre aan de Verenigde Staten afstaan voor kolonisatie.⁵¹

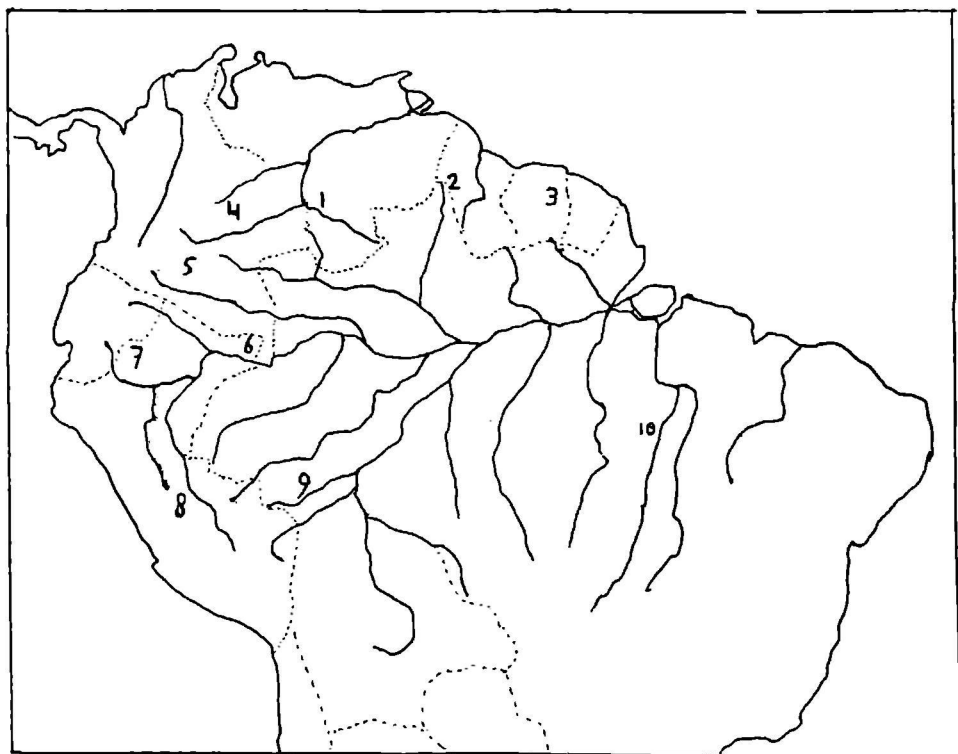
Toen dit bekend werd, riep de Revolutionaire Junta de Vrijstaat Acre uit. Boliviaanse pogingen het gebied militair te heroveren mislukten, en in 1903 ging Acre op in Brazilië. De geschiedenis van Acre is typerend voor de bewogen geschiedenis van Amazonia en verklaart de huiver van de Zuid-Amerikaanse staten voor nieuwe pogingen tot interventie van buitenaf, in naam van universele principes als "vrije handel" of "duurzame ontwikkeling".

Het Leticia-conflict leidde in 1930-32 tot een hevige oorlog tussen Colombia en Peru, die beëindigd werd na Braziliaanse arbitrage, waarbij terloops de Braziliaanse claims in het gebied werden bevestigd en die van Ecuador ontkracht. Tien jaar later verloor Ecuador ook de volgende Amazone-oorlog met Peru. In alle landen zijn de oerwoudgrenzen sterk gemilitariseerd.

Amazonia ontsnapt nog altijd aan effectieve controle door de nationale overheden. De erfenis van de koloniale tijd in de vorm van onbesliste claims op Amazonas grondgebied verstoort nog steeds de verhoudingen tussen de Zuidamerikaanse republieken. Onopgeloste geschillen bestaan bv. tussen Venezuela en Guyana, en tussen Ecuador en Peru. "Vrijstaten" of separatistische coups zijn voorgekomen tot in het recente verleden (bv. die van Fitzcarraldo in Acre, Funes in Venezuela). Amazonas is een eeuwig toevluchtsoord voor rebellen en guerrillagroepen. Externe machten hebben er nog steeds vrij spel; buitenlandse organisaties worden regelmatig beticht van het stichten van "staten binnen de staat", van de Jezuïeten in Paraguay tot de Noordamerikaanse missies als de New Tribes Mission en het Summer Institute of Linguistics.

Nog steeds blijven Europese machten en instellingen via kerkelijke organisaties, ontwikkelingsprojecten en laatstelijk, de pressie i.v.m. milieuproblematiek, hun invloed in Amazonia uitstrekken. Een duidelijk voorbeeld is de link die gelegd is tussen schulden en milieu (de "ruil" van natuur voor schuldvermindering) en de aanleg van natuurparken en reservaten waar internationale instellingen grote invloed uitoefenen. Ook het optreden van Noord-Amerikaanse militairen in Colombia, Ecuador, Peru en Bolivia getuigt van gebrek aan politieke soeveriniteit van deze landen over het oerwoud.

⁵¹Hecht en Cockburn 1989, pp. 84-86.



- 1 Opstand Funes, Venezuela, 1913
- 2 Grensconflict Venezuela-Guyana
- 3 'Jungle commando', Suriname, 1985
- 4 Boerenverzet Colombia, 1950-58
- 5 Guerrilla-opstand Colombia, 1965--
- 6 Grensoorlog Peru-Colombia, 1932
- 7 Grensoorlog Peru-Ecuador, 1942
- 8 Guerrilla-opstanden Peru, 1965, 1980--
- 9 Acre conflict, 1903
- 10 Guerrilla-opstand Brazilië, 1975

Amazonia is nooit werkelijk veroverd en bezet. De "blanke" belangen worden uitgeoefend vanuit enclaves: steden en dorpen, bases, kampen en havens, en vandaar uit via routes over de grote rivieren. De Indiaanse bevolking wordt door deze invloed aangetrokken of juist afgestoten, maar behoudt tot op vandaag een eigen levensruimte, een territorium, en een eigen organisatievorm. Toch zijn ze economisch, politiek en cultureel afhankelijk gemaakt van de machten van buitenaf.

b). Economische afhankelijkheid

Amazonia is door de koloniale machten ingelijfd als een afhankelijk gebied in de wereld-economie. Het gebied heeft van dit wereldsysteem een driedelige rol toebedeeld gekregen: als reservoir van arbeidskrachten, leverancier van grondstoffen, en afzetmarkt voor industriële producten. We gaan achtereenvolgens kort in op elk van deze aspecten.

1. De Indiaanse arbeidskracht

Blanke ondernemers in suiker, cacao, koffie of rubber hadden en hebben behoefte aan Indiaanse arbeidskrachten om hun projecten rendabel te houden. Van de zuivere slavernij in de XVIIe en XVIIIe eeuw naar de rubberkampen van de XXe en de schuldarbeid die tot op vandaag feodale trekken vertoont, zoeken zij de meest effectieve manier om de Indianen tot arbeid te dwingen. Er is echter nooit een geheel kapitalistische economie opgebouwd. Om het onderhoud van de arbeiders goedkoop te houden, is altijd gebruik gemaakt van de Indiaanse gemeenschap als produktiewijze, die de arbeiders voort kan brengen en een goedkopere voedselvoorziening kan garanderen. Er is dus sprake van een articulatie tussen de kapitalistische en de Indiaanse economie, waarbij deze laatste niet vernietigd, maar veranderd en aan de eerste ondergeschikt wordt.

In de XVIIe en XVIIIe eeuw overheerste de grootscheepse jacht op Indiaanse slaven de interetnische relaties. Naarmate de Braziliaanse kuststrook gaandeweg ontvolkt raakte, werden steeds verder in de westelijke helft van Amazonia Indianen geroofd als arbeidskrachten voor de plantages in het oosten.

De Spaans/Portugese rechtvaardiging van de slavenjacht was het kannibalisme. Vanaf het begin van de XVIe eeuw, toen de Europeanen toegaven dat de Indianen menselijke wezens waren, hadden zij ze geklassificeerd in "goede", d.w.z. volgzame Indianen, op wie semi-feodale heerschappijvormen drukten, en "wilde", ontembare groepen, die het geoorloofd was uit te roeien en tot slavernij te brengen. Het belangrijkste kenmerk van deze indeling was het (werkelijke, vermeende of overdreven) kannibalisme van de laatste categorie, zodat er een materiële belang voor de kolonisten ontstond om minder bekende Indianen, vaak op grond van geruchten of beschuldigingen van vijandige stammen, als menseneters te bestempelen. De slavenexpedities heetten daarom rescates, letterlijk: "reddingsacties": men stelde dat een Indiaan beter af was als slaaf in een plantage, dan opgegeten door zijn soortgenoten.

Een Spaans document uit de XVIIe eeuw, afkomstig uit het zuidoosten van (het huidige) Colombia, waar de "wezen" uit het westelijk Amazonegebied met honderden tegelijk aan-gevoerd werden, is hierover duidelijk:

Enkele inwoners van Timaná hebben deze kinderen uit de macht van de Vleermuizen (de Umuau stam) gered, die de gewoonte hebben andere stammen aan te vallen en zich te voeden met de gevangenen die ze in de oorlogen maken. En de Christenen, vol goede Christelijke ijver, riskeren hun leven en gaan naar die Indianen om (de gevangenen) te redden; deze Indianen, begerig naar bijlen, kapmessen, naalden, kralen en andere artikelen, eten ze dan niet op; en wij brengen ze naar deze stad om ze te onderwijzen in de wet Gods, en ook voor ons welzijn en dat van onze vrouwen.⁵²

Deze Spanjaarden konden zichzelf als "redders" van de Indiaanse gijzelaars zien, vanwege de antropofagische praktijken. Het constante tekort aan arbeidskrachten in de plantages maakte dat zij een direct belang hadden bij het kannibalisme van de "wilde" stammen in Amazonia.

In de XVIII eeuw bereikten de ideeën van de Verlichting via minister Pombal van Portugal het Amazonegebied. De Indianen moesten "vrij" worden, de slavernij werd afgeschaft en de Jezuiten verbannen. Maar de vrijheidswetten van 1755 dienden in de praktijk om vrij baan te geven voor het particulier initiatief: grote koloniale handelsondernemingen en kleinere lokale plantages, die dreven op Indiaanse dwangarbeid. De Indianen werden geconcentreerd in dorpen en gecontroleerd door "Directeuren", tyrannieke plaatselijke opzichters. De slavenjacht ging in volle hevigheid door tegen nog "heidense", vrije groepen.⁵³

Om te ontsnappen aan de wreedheden van de Directores, migreerden de Indianen massaal naar de steden en rivieroeveren. In deze periode ontstaat een gedetribaliseerde bevolking langs de Solimões, Rio Negro en in Belem. Met de opkomst van de handel verdwenen de Indianen uit het gezicht: ze werden "verheven tot de waardigheid van caboclos".⁵⁴ Het begrip caboclo, dat in Tupi "roodhuid" betekent, duidt tot op vandaag op deze ex-Indianen, die uit zelfbehoud hun afkomst verzwijgen, hun taal en cultuur vergeten en een regionaal-Braziliaanse identiteit aannemen.⁵⁵ In Peru wordt voor dezelfde bevolking de term ribe-reños, "oeverbewoners" gebezigd. Nog in 1850 duurde de slavenjacht op de Caquetá voort,

⁵²Gecit. in Pineda, 1980.

⁵³Jorna 1988, pp. 6-8; Hecht en Cockburn 1989, pp. 66-68.

⁵⁴Tastevin 1916, cit. Jorna 1988, p. 32.

⁵⁵Jorna 1988, p. 6; Hecht en Cockburn 1989, p. 70. Over deze etnische identiteiten en grenzen zie ook het volgend hoofdstuk en deel IV, hoofdstuk 3.

en veroorzaakte evenveel slachtoffers als de ziekten die de blanken verspreidden. Zonder deze expedities konden de inwoners van Tefé niet aan knechten komen.⁵⁶

Andere, latere vormen van dwangarbeid verschillen vaak weinig van de pure slavernij. In de rubberarbeid bezweken Indianen, Braziliaanse tappers, vrije zwarten (ex-slaven) uit Barbados. Rivera's beroemde Colombiaanse roman La Vorágine schetste in 1927 de onmenselijke toestanden in de rubberwouden Vaupés en Putumayo, die overigens van toepassing zijn op de andere belangrijkste rubbergebieden van Amazonia: de Rio Negro, Acre, de Juruá, etc.⁵⁷ De tegenwoordige levensomstandigheden van de goudzoekers in Colombia en Venezolaans Guyana, de Braziliaanse garimpeiros wijken evenmin veel af van de slavernij.

2. Grondstoffen

Het motief van de eerste ontdekkingstochten was de eindeloze zoektocht naar goud en specerijen. Het land ten oosten van Quito stond bekend als het "Land van de kaneel". De mythe van de gouden steden (Manoa, Eldorado, Paititi)⁵⁸ duurt vandaag voort in de zuigkracht van de goudmijnen en de coca-handel. De suikerproductie was de inzet van oorlogen tussen de Europese mogendheden om het bezit van koloniën in Brazilië, Guyana en de Caribische eilanden, en de bestaansreden van een sociaal systeem gebaseerd op slavernij, eerst van Indianen en later van Afrikanen. De achttiende eeuw markeert een periode van expansie en intensivering van de plantage-economie langs de beneden- en midden-Amazone; suikerriet, koffie en cacao waren bloeiende activiteiten. Ook typische woudproducten als cacao, salsaparrilla, cinchona (kinine), schildpadden en -vet werden op relatief grote schaal gewonnen.

De rubber

De rubber beheerst het volgende hoofdstuk. Deze boom werd "ontdekt" door La Condamine en botanisch geïdentificeerd door Aublet in 1762. Het materiaal werd eerst gebruikt voor artikelen als waterdichte laarzen, regenkleding, fietsbanden en condooms. De export van rubber uit Brazilië voor industrieel gebruik begon al medio XVIIIe eeuw; in Amazonia ontstonden werkplaatsen voor de verwerking van rubber tot eindproducten. In de XIXe eeuw werden deze geheel weggeconcentreerd door de Europese, met name Engelse industrie.⁵⁹ De rubberboom begon na de ontwikkeling van het vulkanisatieproces door Good-year (1839). Hiermee werd rubber van steeds grotere betekenis in de machinebouw, de spoorwegen, in de nieuwe elektrische industrie (kabels), luchtballons, en tenslotte in de

⁵⁶Arnaud 1981, p. 8.

⁵⁷cf. Taussig, 1984, 1987.

⁵⁸cf. Delran 1974, Whitehead 1988.

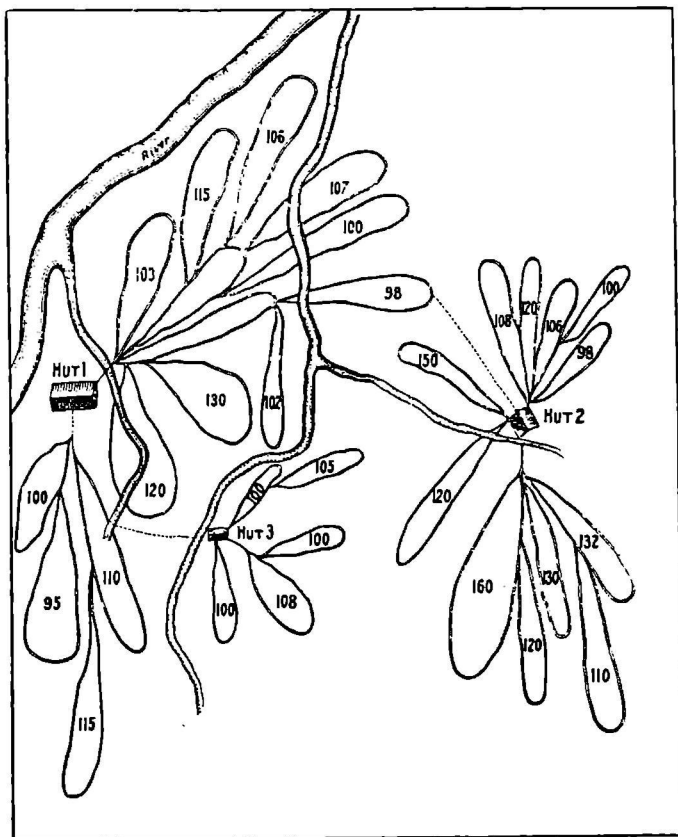
⁵⁹Hecht en Cockburn 1989, pp. 71-73.

auto- en de militaire industrie. De markt voor rubber explodeerde in Europa, maar de rubber werd alleen nog als ruwe grondstof uit Amazonia betrokken.⁶⁰

De Indiaanse bevolking werd gebruikt om op zo groot mogelijke schaal rubber te tappen, en werd daarbij slachtoffer van geweld op een tot dan toe ongekende graad van wreedheid.⁶¹ Honderden groepen werden totaal uitgeroeid; vele andere gedecimeerd, verdreven en ontwricht. De rubber betekende de herleving van de Indiaanse slavernij, vooral in westelijk Amazonia - Venezuela, Colombia, Peru, Bolivia, West-Brazilië.

Plattegrond van een rubberkamp

bron: Hecht en Cockburn 1989, p. 91.



Plan of a seringal, drawn in 1911. It shows estradas, the number of trees in each, and seringueiros' huts. Hut 1 houses 7 men, who work 15 estradas; hut 2, 6 men, 12 estradas; hut 3, 2 men, 5 estradas.

⁶⁰Gibbons, z.d.; cf. Wolf 1982, p. 324.

⁶¹Bourne, 1978; Taussig, 1984.

Arbeiders waren eerst alleen de Indianen, maar in de tweede helft van de XIXe eeuw kwam de migratie van het noordoosten van Brazilië en andere gebieden naar Amazonas op gang. Deze zgn. flagelados, landloze boeren, vluchtten voor de onmenselijke armoede in het noordoosten, veroorzaakt door het grootgrondbezit en de intense droogte van 1877-1880. De belangstelling voor de Indiaanse arbeidskracht nam af, en die Indianen die nog niet geheel waren geassimileerd, konden zich terugtrekken naar meer geïsoleerde streken. In Peru, Colombia en Venezuela echter bleven Indianen de grootste arbeidsreserve.⁶²

Op het toppunt van haar winstgevendheid, was de rubberwinning stevig in handen van Noord-Amerikaans en Engels kapitaal. Engelse investeerders financierden het bloedige imperium van het Peruaanse huis Arana in de Putumayo (zie deel III, hoofdstuk 1). Begin deze eeuw kocht de Engelse H. & U. Rubber and Coffee Estates het Colombiaanse rubberbedrijf van de gebroeders Herrera, die op grote schaal rubber en kina uitvoerden uit de uiterste noordwesthoek van het Amazonewoud, nabij Villavicencio, Colombia.⁶³ De U.S. Rubber Co. schonk rond de eeuwwisseling aan de rubberstad Manaus een tramsysteem, en stoomschepen onderhielden een wekelijkse lijndienst naar Liverpool; de stoomscheepvaart tussen Belem, Manaus en de grens met Peru was begonnen vanaf 1853.⁶⁴ De rubberproductie uit alle Amazonelanden werd geëxporteerd via de Braziliaanse havens: Tefé, Manaus en Belem. Tot ca. 1900 was Brazilië daarom de enige rubberproducent in de wereld.

De rubberexploitatie beleefde afwisselende perioden van bloei en verval, bepaald door ontwikkelingen op de wereldmarkt, waar de afhankelijke Amazonas samenlevingen geen enkele invloed hadden: achtereenvolgens de opkomst van de Aziatische plantages, de beide wereldoorlogen, de ontwikkeling van synthetische rubber, en recentelijk de AIDS-epidemie.

In 1876 smokkelde (Sir) Robert Wickham rubberzaad uit Brazilië, en de koloniale botanicus Spruce verzond kina- en rubberzaden naar Londen. Deze werden gekweekt in de Kew Gardens in Londen, en geselecteerde kiemsels hiervan werden uitgezaaid in de Engelse koloniën in Maleisië. Hier konden de rubberbomen als monocultuur worden gezaaid, wat de plantages in Azië een beslissend voordeel gaf boven de Amerikaanse natuurrubber. Vanaf 1900 groeit de Aziatische productie snel, vooral in Maleisië en sinds 1906 ook in de Nederlandse kolonie Deli.⁶⁵ Dit had ingrijpende politiek-economische gevolgen. In de jaren 1910 kelderden de rubberprijzen en eindigde de grote rubber-boom in Amazonia met het failliet van vele handelaren. De toevoer van luxe goederen staakte, de "blanke" bevolking trok weg uit de rubbergebieden en de overlevende Indianen vonden weer enige rust.

In de jaren 40 herleefde de rubberwinning tijdelijk. Japan had de Oost-Aziatische rubbergebieden bezet, en Engeland en de Verenigde Staten werden opnieuw afhankelijk van de

⁶²Arnaud 1981, p. 9; Wolf 1982, pp. 324.

⁶³Molano 1987, p. 22.

⁶⁴Jorna 1988, p. 32.

⁶⁵Wolf 1982, pp. 329-330; Hecht en Cockburn 1989, pp. 8-10.

Amazonas rubber. Een gespecialiseerd Noord-Amerikaans overheidsbedrijf, de U. S. Rubber Corporation, hervatte de grootschalige rubberwinning in de Amazonas landen, en nieuwe golven immigranten uit armere streken, als het noordoosten van Brazilië, trokken als arbeiders naar de rubbergebieden.⁶⁶

In de Colombiaanse Vaupés verdreef de Rubber Corporation de handel met Manaos, en liet de rubber naar Colombia (stroomopwaarts) vervoeren. De Colombiaanse regering stond destijds welwillender tegenover Noord-Amerika dan de Braziliaanse, die de buitenlandse bedrijven beperkingen wél opleggen. Volgens geruchten bombardeerden Noord-Amerikaanse vliegtuigen zelfs de rubbergebieden en kampen van hun concurrenten, de Duitse handelshuizen, die de rubber naar Europa wilden smokkelen. Een uitgebreid netwerk en aanzienlijke infrastructuur werd opgezet om de productie te maximaliseren. Maar toen Berlijn viel, deelde het bedrijf de Colombiaanse overheid mee dat de rubber op was en trok zich ijlings terug. De regionale economie zakte opnieuw weg in een inzinking.⁶⁷ Rubber wordt in de Colombiaanse Amazonas nog steeds gewonnen, maar meer en meer als marginale activiteit (cf. deel III, hoofdstuk 1, 2).

Duitsland, dat eveneens was afgesneden van de toevoer van rubber, had een andere oplossing gevonden: de ontwikkeling van de synthetische rubber. Deze verving na de II Wereldoorlog het natuurlijk produkt in de meeste industriële toepassingen. Met name de medische applicaties blijven echter van natuurrubber. Sinds de AIDS-epidemie in de jaren 80 de omzet van condooms sterk heeft doen stijgen, schijnt de rubberprijs opnieuw een licht stijgende trend te volgen.

Cyclische "booms"

Tal van andere grondstoffen hebben de belangstelling van de Europese markt genoten, waarmee het lot van soms vele, soms slechts enkele Indiaanse groepen bezegeld werd. De lijst is lang: kinine, kleurhout, exotische vissen en papegaaien, kauwgum, tijger- en kaaimanpelzen, apen voor dierproeven, goud, Para-noten, plantaardige landbouwgiften, olie en mineralen.⁶⁸

Kenmerkend voor alle produkten is dat het alleen om de extractie gaat, niet om de verwerking, en dat zij een cyclus van opkomst, bloei en inzinking doormaken die direct afhangt van industriële veranderingen in het Westen, zoals de ontwikkeling van vervangende grondstoffen, of nieuwe consumptiepatronen. De prijzen van al deze grondstoffen ondergaan extreem hevige schommelingen. In dit opzicht verschilt de coca niet van eerdere produk-

⁶⁶cf. McCallum 1990, pp. 414-415.

⁶⁷Molano 1987, pp. 28-29.

⁶⁸zie bv. voor het Peruaanse Amazonegebied: Haring 1986, pp. 35-46.

ten, zeker niet als, volgens recente berichten, in Europa in beslag genomen cocaïne door de politie wordt doorverkocht aan de farmaceutische industrie.⁶⁹

3. De handel

De afzet van industriegoederen in Amazonia is op macro-economisch niveau altijd ondergeschikt geweest aan de extractie van arbeid en grondstoffen. De vraag is vrijwel steevast groter dan het aanbod, en de toevoer van handelswaar is daarom altijd als een sleutel gehanteerd om deze twee te verkrijgen. Schaarste en soms waanzinnige overvloed aan geïmporteerde industriële produkten markeren een onverminderde afhankelijkheid van het Amazonegebied.

Door de eeuwen heen is het pakket in Amazonia verhandelde "industriële" goederen opvallend gelijk gebleven. Het omvat voornamelijk stalen werktuigen (bijlen, kapmessen), geweren en ammunisie, textiel en kleding, en kralen, en diversen als vishaken, pannen, zeep, zout enz. In de loop van de tijd voegen technische ontwikkelingen hier nieuwe artikelen bij, zoals naaimachines, buitenboordmotoren, radio's en digitale horloges, maar deze blijven "luxe" die de eerdergenoemde voorwerpen niet vervangen.

Handel in Amazonia werkt tot op vandaag op basis van een vertakt systeem van kredietrekeningen. Indianen en kleine kolonisten krijgen artikelen op krediet van de handelaren die hen direct uitbuiten, en staan daarom altijd bij hen in de schuld: voor ze hem met rubber, huiden of werk betaald hebben, hebben ze weer nieuwe waren ontvangen tegen onredelijk hoge prijzen, zodat de rekening nooit afgelost wordt. Op hun beurt hebben de kleinere handelaren soortgelijke rekeningen lopen bij de grotere, die per schip over de grootste rivieren varen of zetelen in steden als Manaus, Iquitos of Leticia. Deze handelsnetwerken, die tot in de verste uithoeken van Amazonia opereren, verbinden elke Indiaanse groep met de "blanke" wereld en uiteindelijk met de banken van Londen, New York en Amsterdam.⁷⁰

Dit systeem -in Brazilië aviamento geheten, in Peru habilitación, in Colombia endeude- is bij uitstek aangepast aan de geografische situatie van Amazonia, én aan de belangen van de koloniale extractie-economie. Enkele relevante kenmerken:

- spreiding van de risico's voor de grote handelshuizen en buitenlandse industrieën, afnemers van de produkten; geen verantwoordelijkheid van de Noord-Amerikaanse en Europese bedrijven voor de arbeidsomstandigheden van de Indianen;
- flexibiliteit: grootschalige activiteiten kunnen in relatief korte tijd op- en afgebouwd worden. De regionale handelselites zijn intermediair, niet gespecialiseerd, in te zetten voor ieder soort produkt. Zo werd het schuld-systeem in de jaren 40 nieuw leven ingeblazen

⁶⁹Belgisch televisiejournaal, 28 oktober 1991.

⁷⁰zie bv. McCallum 1990, p. 414; Haring 1986, pp. 79-80; Chirif 1974, p. 49; Molano 1987, p. 25, etc.

door de Rubber Corp.: dit bedrijf verplichtte de opkopers, zij de licentiehouders, deze de opzichters en deze tenslotte de Indianen en blanke tappers.⁷¹

- zeer sterke regionale en lokale monopolieën, met vrijwel absolute economische en politieke macht over rivierbekkens; deze macht accentueert zich op de afgelegen gebieden, onttrekt zich aan iedere overheidscontrole, en vormt daarom de garantie voor de extreem lage (arbeids-) kosten van de produkten;

- de prijzen van produkten worden extern bepaald, en hiermee de intensiteit van de economie. De bevoorrading van de oerwoudbevolking met handelswaren is afgeleid van de behoefte aan hun produkten. In de "lage" fasen van de cycli blijven de handelsrelaties "slapende", de aanvoer van industriegoederen staakt en de Indianen -en arme kolonisten- herinneren zich weemoedig de "rijke dagen" van de rubber, de pelsjacht of de coca, toen "er van alles genoeg was".

c). De missies.

Het missionair model

De missies vormen de uitdrukking van het Europese streven de Christelijke godsdienst onder de "heidenen" te verspreiden. Tevens bevestigen missie- en handelsposten de aanspraak van koloniale of nationale staten op een bepaald territorium tegenover aspiraties van rivalen; en vormen zij een bestuurlijk apparaat van de overheid over de Indiaanse bevolking.

De sinds de XVIe eeuw opgezette missiesystemen omvatten typisch een keten van missieposten, vanwaaruit gewerkt wordt aan een combinatie van kerstening, onderwijs, landbouw en nijverheid, en sociale controle van de Indianen. De posten behelzen behalve de kerk, gewoonlijk een (internaat) school, akkers en werkplaatsen, opslagplaatsen, een winkel, soms een overheidsdienst of politiepost, en de huizen van de bijeengebrachte Indianen. De missieposten zijn onderling in netwerken verbonden via logistieke systemen, en ook via de interne sociaal/politieke hiërarchie van de betreffende missieorden.

Het beleid van de missies bestond er vanaf het begin uit, de Indianen te concentreren in nederzettingen, opgericht op strategische plaatsen langs de grotere rivieren. Stroomversnelingen en riviermondingen zijn geliefde punten). Zoveel mogelijk Indianen werden en worden samengebracht, vaak van verschillende en zelfs traditioneel vijandige groepen. Dit heeft ingrijpende ecologische en economische consequenties. De concentratie van de bevolking in missiedorpen veroorzaakt schaarste en uitputting van landbouwgrond, jacht en visvangst, met als gevolg slechtere en eenzijdige voeding en algemene verarming. Een sociaal-economisch evenwicht kan soms voor geruime tijd worden bereikt, maar blijft in wezen instabiel: autarchie is vervangen door een plaats aan het eind van een lange afhan-

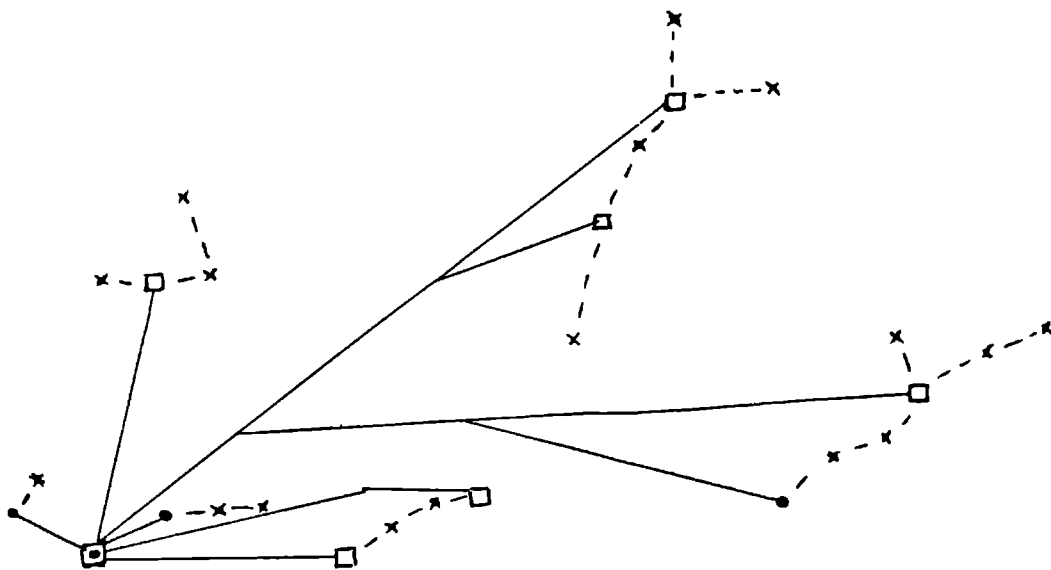
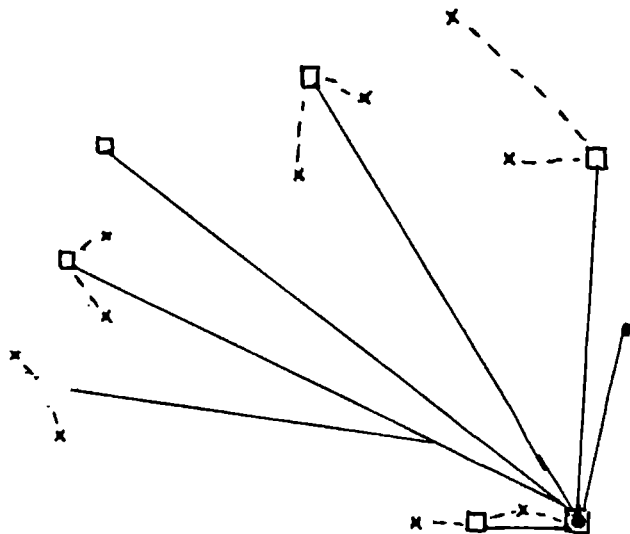
⁷¹Molano 1987, pp. 28-29.

Structuur van missiesystemen:

a) Capucijner missies, Comisaría Amazonas, Colombia, ca. 1975

b) Salesiaanse missies, Territorio Federal Amazonas, Venezuela, ca. 1989

- ◻ Vicariaat (bisschopszetel)
- ◻ • Missieposten, met en zonder internaat
- x Indiaanse gemeenschappen met permanent pastoraal werk



kelijkheidsketen. Er is een uitgebreide literatuur over de verdere deculturatieve processen in zo'n situatie, zeker voor wat betreft deze eeuw.⁷²

In de XVIIe en XVIIIe eeuw concentreerden de Franciscanen de Indianen van West-Amazonia in de "missies van Maynas", en poogden hen cultureel te homogeniseren door slechts enkele talen, zoals het Quechua en het Siona aan alle inheemse groepen op te leggen. De "Encabellado" van de midden Putumayo (in het huidige Ecuador) werden door de missionarissen naar de grotere rivieren aangetrokken, waar ze kano's gingen gebruiken en in grotere dorpen van 300 of meer mensen woonden. Maar de missieposten werden even zo gemakkelijk weer verlaten, vaak na het doden van priesters die zich hadden misdragen (vergripen aan Indiaanse vrouwen, religieuze gebruiken, dwangarbeid). Van de tientallen dorpen die tussen 1692 en 1750 gesticht werden, waren er in 1787 vrijwel geen meer over. De Franciscanen trokken zich uiteindelijk terug vanwege de voortdurende opstanden.⁷³

Het beleid van de missionarissen faalde herhaaldelijk. Keer op keer lezen we over Indiaanse opstanden, die zich vóór alles uitten in de terugkeer naar de oude territoria en een meer verspreid nederzettingsspatroon. De ideologisch/religieuze aspecten van de missie-activiteit worden verder behandeld in deel IV, hoofdstuk 5. Hier volgt een globale plaatsbepaling van de missies in het koloniaal proces in Amazonia.

De missies en het koloniaal stelsel

Naast hun expliciet ideologisch doel de Indianen te bekeren, hebben de missies sociaal-politieke en economische functies vervuld en effecten veroorzaakt die van grote invloed geweest zijn op de geschiedenis van de Amazonas-Indianen. Ze vertegenwoordigen ook de koloniale mogelijkheden, Spanje en Portugal, en later de onafhankelijke republieken.

Eind XVIIe eeuw waren de Jezuïetische missies van pater Fritz aan de Amazonas het voornaamste, zo niet enige Spaanse bolwerk tegen de Portugese opmars. Fritz werd anderhalf jaar gevangen gehouden in Pará, onder de beschuldiging "Portugese" gebieden te bezetten. In 1691 kon hij vertrekken, maar zijn missiedorpen waren inmiddels ontregeld en vele Indianen gevlucht naar het midden van het oerwoud. Toen de Spaanse autoriteiten in Lima hem geen noemenswaardige militaire steun boden, organiseerden de Jezuïeten Indiaanse troepen waarmee ze de Portugezen tijdelijk konden weerstaan.⁷⁴

In de plaats van de verdreven Spaanse Jezuïeten, heropenden Portugese Carmelieten op hun beurt de verwoeste missies.⁷⁵ Maar het missionair model op zich, het systeem van overheersing van de Indianen in dorpen, bleef gelijk. Er bestond toen, en er bestaat van-

⁷²cf. Bonilla, 1972.

⁷³Steward, 1948; Chaves en Vieco 1987, p. 186; Parra, 1988.

⁷⁴Andrade, 1945.

⁷⁵Arnaud 1981, pp. 19-20.

daag een duidelijke concurrentie tussen de verschillende vormen van het Christendom om invloed op de Indiaanse volken en hun grondgebied. Dit zaait verdeeldheid onder de Indianen. Vroeger was het de rivaliteit tussen Jezuiten, Franciscanen, Dominicanen, en tegenwoordig komen daar de fundamentele protestanten bij van het Summer Institute of Linguistics (ook bekend als Wycliffe Bible Translators en de New Tribes Mission, die in Latijns Amerika alom worden beschouwd als vertegenwoordigers van de Noord-Amerikaanse staatsbelangen.⁷⁶

De missies spelen een cruciale rol in de "ontwikkeling" van Amazonia: de controle en voorbereiding van de Indiaanse arbeidskracht. Door hun sociale organisatie open te breken en om te vormen tot een hiërarchisch systeem rond de missieposten, worden de Indianen afhankelijk gemaakt. De aan het Christelijke geloof toegekende superioriteit, verzwakt hun traditionele ideologie en hun zelfrespect. Verder introduceren de missionarissen ook een nieuwe economie: zowel nieuwe producten (veeteelt, koffie- en suikerbouw, extractie van woudproducten) en werktuigen (de stalen technologie), als nieuwe produktierelaties (eigendom over land, toeëigening van surplus, exportgerichte produktie).

Vanwege de culturele verschillen was de ideologische capaciteit van de missies van essentieel belang voor de vestiging van de koloniale economie, en de omvorming van een autonome Indiaanse bevolking in onderworpen arbeidskracht, die vervolgens beschikbaar kwam voor ondernemingen en overheid. De centrale taken waren in dit opzicht de verandering van een ongrijpbaar, (semi-)nomadisch leefpatroon in sedentaire bewoning van rivieroeveren, het opleggen van een "blank" geweldsmonopolie, en het aanleren van een "regelmatig" arbeidspatroon (cf. deel IV).

Deze vitale rol van de missies bleek o.a. bij de Spaans-Portugese grensafbakening. De Spaanse commissie verplaatste honderden Indiaanse dwangarbeiders uit de missiedorpen van het Maynas gebied naar Tefé, om te dienen als roeiers, jagers, landbouwers en arbeiders. Ook de Indianen die in Maynas achterbleven, werkten ingeschakeld voor de voedselvoorziening van de grenscommissie: doorlopend moesten grote voorraden worden ingescheept.⁷⁷ In deze eeuw, hebben Noord-Amerikaanse zendingsorganisaties o.a. in Colombia en Ecuador de weg vrijgemaakt voor oliemaatschappijen van dezelfde nationaliteit, door "vijandige" Indiaanse groepen te benaderen, ontwapenen en hervestigen.⁷⁸

Aan de andere kant, zijn de missies ook regelmatig in botsing gekomen met de kolonisten, en hebben zij de Indianen vaak een zekere bescherming geboden tegen de meest wrede uitwassen van de "beschaving". Beroemd is natuurlijk de strijd van de Jezuiten tegen de slavenjagers in de "reducciones" van Paraguay, verfilmd in The Mission. Behalve de Indianen, beschermden de missies hierbij hun eigen invloed en hun exclusieve controle over de bevolking. Zij verzetten zich tegen de slavenhandel, omdat die hun machtsbasis aantastte. In 1759 werden de Jezuiten om politieke redenen uit de Portugese koloniën verdreven,

⁷⁶cf. Hvalkof en Aaby, 1981; Aarts, 1987.

⁷⁷Cipolletti 1988, pp. 3-5, 7.

⁷⁸cf. Pérez, 1971; Hvalkof en Aaby, 1981; IWGIA, 1987; documentatie LASO.

en in 1767 uit de Spaanse. Meer dan de Karmelieten, werd hen verweten de Indianen geïsoleerd, dus "voor zichzelf" te houden en een missie-staat in de staat te beheersen. De verbanning van de Jezuïeten maakte de weg vrij voor de slavenjagers.⁷⁹ Tijdens de ergste excessen van de slavenjacht en later de rubberhandel, waren de missies afwezig.

Zonder de principes van onderwerping van de Indianen, economische ontwikkeling en winstbejag af te wijzen, hebben de missies dus een stimulerende en regulerende rol gespeeld in het kolonisatieproces. En zij spelen die nog, want hun controlerende invloed is in uitgestrekte delen van het Amazonegebied nog steeds aanzienlijk sterker dan die van de (seculiere) overheid. Deze overheden hebben dan ook het administratief beheer van deze territoria uitbesteed aan de missies, via Concordaten met het Vaticaan, missiewetgeving, onderwijscontracten, etc. De overheid draagt ook het grootste deel van de financiële kosten van de missies.

Midden vorige eeuw stelde de Peruaanse minister Paz Soldán, door de kerkelijke propaganda het "Zwarte Beest" genoemd wegens zijn Liberale en antiklerikale opvattingen, niettemin dat

we alles moeten verwachten van de Christelijke liefde en de kennis van de missie-religieuzen voor de vooruitgang van de missiegebieden, enige manier om de onderwerping en integratie van de wilden te bereiken, die anders niet onderworpen zouden kunnen worden zonder onze wetten geweld aan te doen.⁸⁰

Steun aan het missiecollege in Ocopa werd uitdrukkelijk gekoppeld aan economische kolonisatie (zie deel III, hoofdstuk 7). In de woorden van een afgevaardigde:

Vanuit politiek en maatschappelijk oogpunt is het aan te bevelen deze religieuzen te beschermen, want terwijl zij zielen veroveren voor de godsdienst, verwerven ze nuttige leden voor de samenleving, en ze breiden ons grondgebied uit, waarop we niet kunnen rekenen -als evenmin met de rijkdommen erin- zolang de Indiaanse barbaren de bezetting ervan verhinderen.⁸¹

Bij haar onderzoek over XIXe eeuwse Peru concludeert García dat de missies doorlopende hinder ondervonden van de "blanke" militaire en economische bemoeienissen, maar tegelijkertijd deel uitmaakten uit van hetzelfde proces:

Een groot deel van deze belemmeringen vloeien voort uit een fundamentele tegenstelling: De missie treedt op als de eerste voorhoede van de beschaving, met als doel de concentratie, onderwerping, acculturatie en onderwerping van de Indiaan aan de blanke wereld; succes in die doelstelling betekent onvermijdelijk dat de missionarissen in een eerste fase een voorgedij uitoefenen over de Indianen. Deze

⁷⁹Jorna 1988, p. 35.

⁸⁰García 1990, p. 136.

⁸¹García 1990, p. 136.

situatie opent weer de weg voor de komst van speculanten en handelaren, die op middellange termijn het uiteenvallen van het missiecentrum zullen bewerkstelligen.

Hierom, ondanks dat de missionarissen de handelwijze van de beschaafden aan de kaak stelden en vroegen om de vestiging van "christelijke" boerenfamilies, net als al in de XVIe eeuw gebeurd was, waren ze nooit in staat om de kern van de zaak te raken en het systeem zelf aan te klagen.⁸²

Vangelista, die de frontier van Mato Grosso (Brazilië) tussen 1880 en 1945 bestudeerde, stelt dat de Italiaanse missies zich daar ontwikkelden in gebieden met een marginaal economisch belang, als resultaat van een beleid van de overheid, waardoor deze:

de missionaire energie kanaliseerde naar economisch nog weinig produktieve gebieden, en de paters gebruikte als een bemiddelend element tussen Indiaan en blanke, alléén daar waar dit langdurige proces geen obstakel vormde voor de opmars van de economische bezetting van het territorium.⁸³

De evangelisering en verheffing van de Indianen gehoorzaamde aan het doel, het woud en zijn bewoners in te voegen in de natie-staat, voor de controle over het territorium en de natuurlijke hulpbronnen, de onderwerping van de inheemse arbeidskracht, en duidelijke nationale grenzen. De missionarissen verkeerden in een dubbelzinnige positie: De overheid loodste hen naar het oerwoud om het tot dan toe marginale gebied te pacificeren en er een eerste frontier op te bouwen. Dit alternatief was minder kostbaar dan het inzetten van militaire middelen, die op de overheidsbegroting drukten. Maar na de consolidering van de missies, komen de politie- en militaire eenheden om de beschaafde orde te garanderen. Anderzijds, wordt de overheid voorbijgestreefd door het "particuliere bedrijfsleven", de economische belangengroepen waaraan de lokale autoriteiten ook vaak direct gelieerd waren.⁸⁴

Zelfs wanneer missionaire teams uitdrukkelijk de inheemse bevolking op een gelijkwaardige, niet-autoritaire manier willen benaderen, drukken hun vestigingen een zwaar stempel op de Indiaanse gemeenschappen. Onderzoek onder de Xavante in Brazilië toont hoe de aanwezigheid van de Salesiaanse missie veranderingen veroorzaakte in hun ruimte- en tijdsindeling, hun gezagsverhoudingen, hun familie- en verwantschapsstructuur en hun houding ten opzichte van eigendom en geld, ondanks een "open" instelling van de missionarissen.⁸⁵

Er is een schijnbare paradox of dubbelzinnigheid in de rol van de missies. Zij treden op als onderwerpers, maar ook als beschermers van de Indianen; in actuele termen, spreken

⁸²García, 1990, p. 139.

⁸³García Jordan, 1990.

⁸⁴García 1990, pp. 134, 140.

⁸⁵Riveiro 1987, pp. 17-20; Anoniem 1987, pp. 127-134.

zij over bevrijding, maar bestendigen intussen hun eigen invloed op de gemeenschappen. Zij vormen eerst een onmisbare voorhoede, pacificeren de Indianen en ontwikkelen een stabiele sociale orde, voorwaarden voor economische activiteiten. Hiermee trekken zij kolonisten en handelaren aan, maar zij worden uiteindelijk een hinderpaal voor dezen: zij verhinderen de verdere mobiliteit van de arbeidskrachten. De missionaire rol is dus temporeel bepaald, als onderdeel van een proces.

Net als in de politiek-administratieve, territoriale macht over Amazonia, en wat betreft de handelsstructuur, zijn de activiteiten, rollen en effecten van de missies nagenoeg constant gebleven, door de geschiedenis heen, van de zestiende tot het eind van de twintigste eeuw. Continuïteit blijkt ook hier te overheersen. Tot in details komen de hedendaagse missieposten overeen met die uit de koloniale kronieken.

Milieu: Het gekoloniseerde tropisch regenwoud

De koloniale activiteiten en belangen van de blanken, en hun positie tegenover de Indianen zijn verschillend in de savanne dan in het oerwoud. De economie van het oerwoud, gericht op de extractie van de variëteit aan natuurproducten die dit ecosysteem voortbrengt, maakt de Indiaanse arbeidskracht van essentieel belang voor de indringer; om de Indianen uit te kunnen buiten, moet deze noodzakelijkerwijs een verhouding met hem aanknopen, die tot stand komt door middel van de handelswaar. Eigendom van hectares grond is van minder belang dan controle over een groep Indiaanse arbeiders. Maar voor het "extensieve vee-teelt" bedrijf -in de savanne de meest typerende "blanke" activiteit- is alleen de grond van belang: deze wordt van de Indiaan onteigend, die zelf daarentegen slechts een overbodige hinder is; voor de veehouderij zijn zeer weinig mensen nodig, en liefst al goed bekend met deze produktietak, dus blanken. De blanke hoeft de Indianen slechts "te verwijderen": alleen het monopolie over de grond telt. Daarom wordt geen sociale relatie tussen de groepen opgebouwd, zoals die in Amazonia gekenmerkt wordt door de arbeid en de handelswaar.

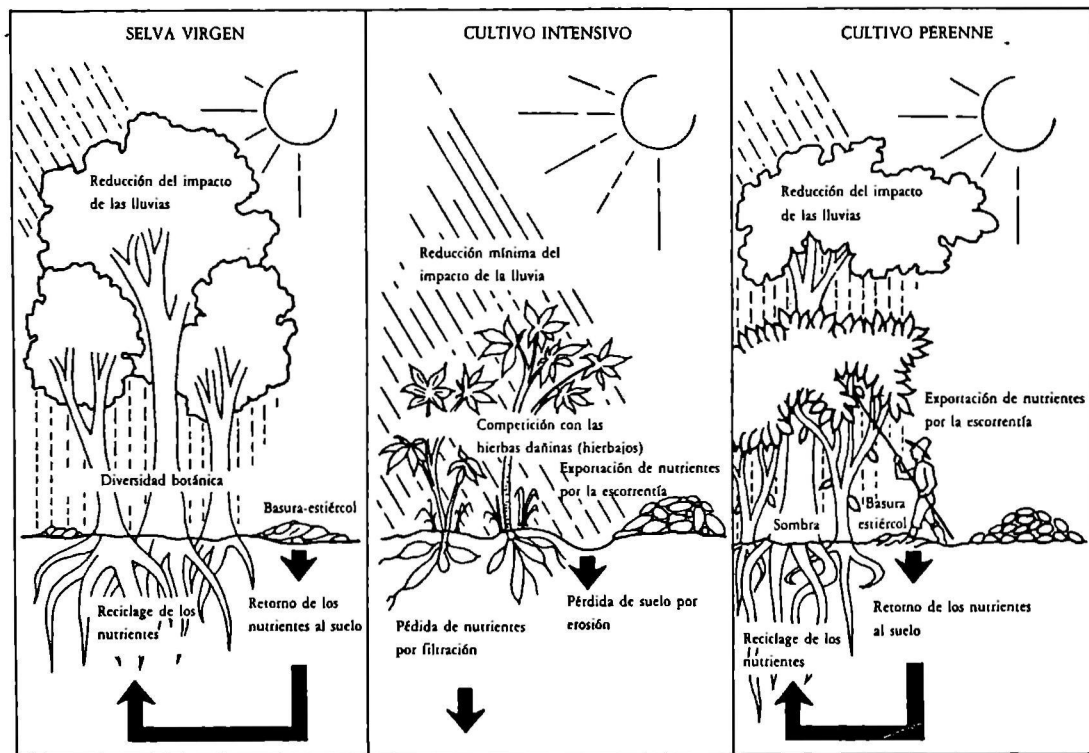
Vanaf de jaren 50 is het Indiaanse grondgebied fysiek steeds verder aangetast. Honderdduizenden landloze boeren uit de binnenlanden van de Andes-staten en Brazilië zien zich genoodzaakt het Amazonegebied binnen te trekken, als gevolg van de ongelijke verdeling van de landbouwgrond en/of van gewelddadige politieke vervolging in de betreffende landen. Een brede strook langs de randen van Amazonia is dan ook al van Indiaans oerwoud veranderd in dichtbevolkte kolonisatiegebieden, met harde sociale spanningen, urbanisatie, militarisering en erosie van de rivierbronnen. Verder zijn grootschalige technologische "ontwikkelingsprojecten" opgezet als stuwmeren, mijnen en oliebronnen, waarbij het internationaal kapitaal rechtstreeks en grootschalig de natuurlijke en culturele rijkdom van het gebied vernietigt.

De grootschalige verbranding van bos vernietigt grote aaneengesloten stukken woud, waardoor natuurlijke regeneratie onmogelijk wordt. Er blijft slechts spaarzame vegetatie over, met sterk verminderde diversiteit en weinig productief. Voor de extensieve vee-teelt worden uitheemse grassen ingezaaid, die slecht gedijen. Het klimaat wordt aanmerkelijk heter (tot 15 oC warmer dan in het woud), en de grond droger en harder. Een groot deel van de

planten uit het woud kan zich er niet meer opnieuw vestigen.⁸⁶ Ontbossing in de brongebieden en geërodeerde waterbekkens veroorzaken droogte in één seizoen en heftige, destructieve stortvloeden in het andere. De samenstelling van het water verandert en de helderheid neemt af. Ook de "evapotranspiratie", de natuurlijke waterdampafhouding, houdt op als het bos is vernietigd om plaats te maken voor graslanden.⁸⁷

Ecologische processen in het woud, bij ontbossing (intensieve landbouw) en bij "schaduwlandbouw"

bron: Colchester 1987, p. 21.



REPRESENTACIÓN ESQUEMÁTICA DEL EFECTO DE LA COBERTURA VEGETAL SOBRE LA CONSERVACIÓN DE FERTILIDAD DEL SUELO EN SELVA VIRGEN, CULTIVOS INTENSIVOS (MANDIÓCA) Y CULTIVOS PERENNES (CACAO)

⁸⁶Hecht en Cockburn 1989, pp. 48-49.

⁸⁷Hecht en Cockburn 1989, pp. 51-52.

De ontbossing wordt veroorzaakt door sociale processen, die afgeleid zijn van de sociaal-economische ongelijkheid binnen de Zuidamerikaanse samenlevingen, en van de afhankelijke positie van deze landen in de wereldeconomie (zie tabel). De laatste fase in de kolonisatiegeschiedenis van het Amazonas oerwoud wordt gekenmerkt door een veelheid aan activiteiten van ondernemingen, overheid, missies en andere organisaties. Het gehele gebied is tegenwoordig bedekt met ontwikkelingsprojecten van diverse soort. Vanwege het meestal aanzienlijke aandeel van internationale financiering hiervoor, verschuiven hiermee opnieuw de politieke en sociale machtsverhoudingen in het gebied.

De belangen rond de exploitatie en/of het behoud van het regenwoud zijn op een complexe manier verstrengeld met die van internationale, nationale en plaatselijke overheden en bevolkingsgroepen. Het Amazonegebied was de grootste inzet, de "hoofdprijs" tijdens de internationale "Wereldmilieu-topconferentie" (UNCED, Rio de Janeiro 1992). De belangen van de ontwikkelde en de onderontwikkelde, in casu Latijns-Amerikaanse staten wijken hier duidelijk van elkaar af. Terwijl Noordelijke landen en instellingen financiële en politieke druk uitoefenen om hun "mondiaal" Amazonebeleid door te zetten, proberen de Amazonelanden hun nationale soevereiniteit over het gebied te bewaren. Een voorbereidend document voor de conferentie in Rio, uitgebracht door een groep vooraanstaande Latijns-Amerikaanse wetenschappers en politici, stelt:

Amazonia is niet alleen een ecologische schat en een regelmechanisme van het wereldklimaat; het is ook een belangrijke hulpbron voor ontwikkeling... Behoud van Amazonia is een belang van de wereldgemeenschap, maar het is van het grootste belang voor de Amazonelanden. Zij moeten deze zaak daarom in hun eigen termen bespreken, met de hulp van buitenlandse wetenschappers en een verlichte internationale publieke opinie...

We moeten onze eigen milieu-agenda opstellen... Milieuproblemen worden altijd bepaald door de economische en sociale werkelijkheid in iedere ontwikkelingsfase... De geïndustrialiseerde landen weigeren de milieukwestie te verbinden aan de onderontwikkeling. Dit is begrijpelijk. Het niet-duurzame consumptiepatroon en de verspilling van de natuurlijke hulpbronnen in deze landen oefenen een alarmerende druk uit op het milieu. In de jaren 70 dacht men dat ontwikkeling de grootste oorzaak van milieudegradatie was. Maar in de jaren 80 zien we dat economische stagnering nog ergere gevolgen heeft... In Latijns Amerika kunnen we de milieuproblemen niet te lijf gaan zonder rekening te houden met nationale en internationale economische factoren, zoals de betaling van een zware schuldenlast en de daling in de internationale grondstoffenprijzen, die via werkloosheid en armoede de regio dwingen haar natuurlijke hulpbronnen te misbruiken.⁸⁸

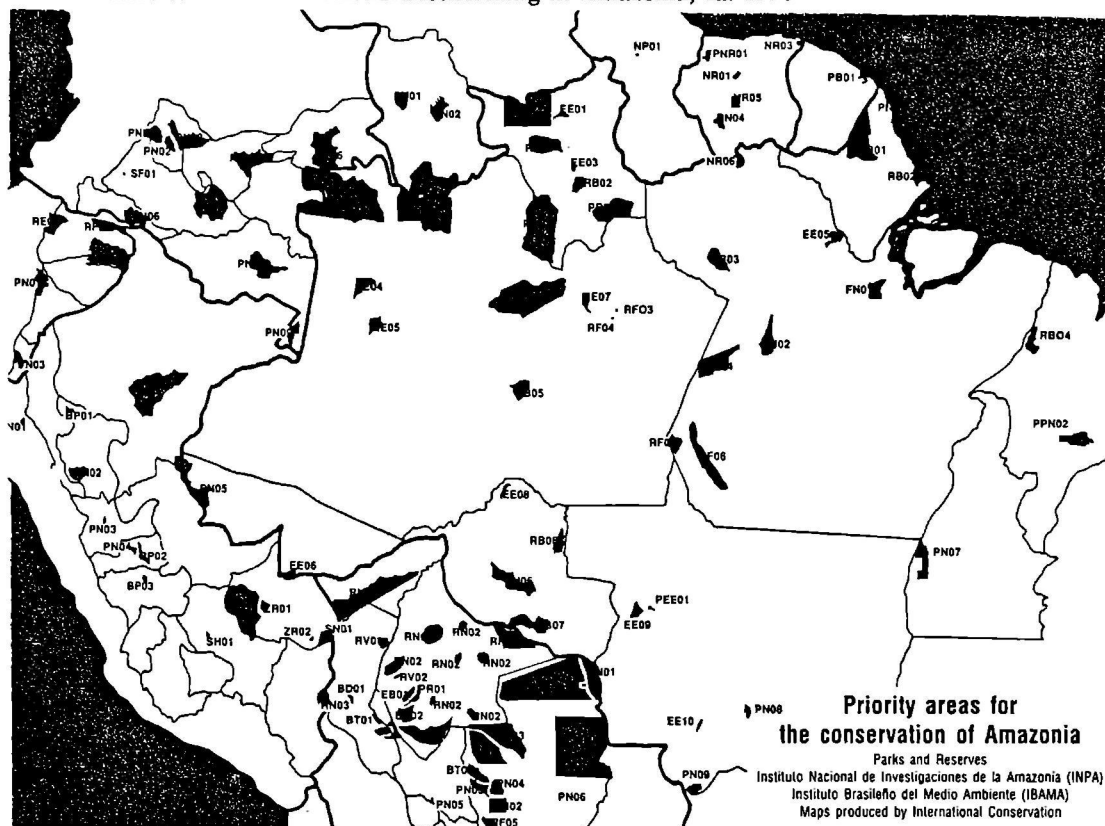
⁸⁸Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment, 1990, pp. x, 2.

Sociale factoren in de ontbossing van Amazonia

Bron: Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment, 1990, p. 28.

Social Actors in the Deforestation of Tropical Latin America

Deforested for:	Principal Social Actor:	Example:
Speculation	Planters Large landowners Multinationals	Brazil Colombia
Fiscal incentives	Large landowners Multinationals National agencies	Brazil
Resettlement of population	National agencies International agencies Planters	Central America Mexico Brazil Colombia Peru Ecuador
Large hydroelectric and/or mining projects	National agencies International agencies Multinationals State	Brazil Venezuela
Farming for export	Multinationals Planters	Central America Brazil
Subsistence farming	Planters, natives	Tropical America
Livestock	Multinationals Large landowners Planters	Brazil Colombia Central America
Forestry	Planters Small industrialists Large industrialists	Tropical America
Displacement of population	Planters Campesinos National agencies	Tropical America

**BRAZIL****Forest Reserves**

RF01 Parima
RF02 Rio Negro
RF03 Walter Egle
RF04 Adolfo Duke
RF05 Mundurucânia

National Parks

PN01 Capo Orange
PN02 Pico da Neblina
PN03 Jau
PN04 Amadônia
PN05 Serra do Divisor
PN06 Pádas Novos
PN07 Araguaia
PN08 Chapada do Guimarães
PN09 Pantanal Matogrossense

Proposed National Parks

PPN01 Rio Branco
PPN02 Mirador

Ecological Station

EE01 Maracá
EE02 Maracá - Jipoca
EE03 Caraca
EE04 Juami - Japurá
EE05 Jarí
EE06 Jutai - Solimões
EE07 Anavilhanas
EE08 Cunã
EE09 Ioué Jurema
EE10 Serra das Araras
PEE01 Sema

Biological Reserves

RB01 Mucajal
RB02 Lago Piratuba
RB03 Rio Trombetas
RB04 Gurupi
RB05 Abufari
RB06 Jaru
RB07 Guaporé

Proposed Biological Reserves

PRB01 Oiapoque
PRB02 Rio Anauá
PRB03 Jatapu

National Forests

FN01 Caziuna
FN02 Aveiro

VENEZUELA**National Nature Parks**

PN01 Yapacana
PN02 Archipiélago los Roques
PN03 La Neblina

COLOMBIA**Parques Nacionales Naturales**

PN01 Cordillera de los Picachos
PN02 Tinigua
PN03 Serranía de la Macarena
PN04 Nukak
PN05 Puinawai
PN06 La Paya
PN07 Chiribiquete
PN08 Cahuita
PN09 Amacayacu

Floral Sanctuary

SF01 Isla de la Corola

ECUADOR**Ecological Reserves**

RE01 Cayambe - Coca

Fauna Production Reserves

RF01 Dayabeno

National Parks

PN01 Sangay
PN02 Yasuni
PN03 Podocarpus

BOLIVIA**National Parks**

PN01 Noel Kempf Mercado
PN02 Isiboro Sécur
PN03 Carrasco Ichillo
PN04 Amboro
PN05 Torotoro
PN06 Santa Cruz La Vieja

Biological Stations

EB01 Estación Biológica Beni

National Reserves

RN01 Manuripi Heath
RN02 Lagunas de Beni y Pando
RN03 Ulla Ulla
RN04 Noel Kempf Mercado

Wildlife Refuge

RV01 El Dorado
RV02 Estancias Elser Espíritu

Permanently Protected Forests

BT01 Bella Vista
BT02 Sacta Ichillo

Forest Reserves

RF01 Ikenéz
RF02 Rio Boopi
RF03 Covoito
RF04 Chiquitania
RF05 Rio Grande Mascicuri

Permanent Production Forests

BD01 Quinera del Aten
BD02 Chimanas
BD03 Guarayos
BD04 Bajo Paragua
BD05 El Chore

Regional Parks

PR01 Yacuma
PR02 El Pirai

PERU**National Parks**

PN01 Cutervo
PN02 Rio Abiseo
PN03 Tingo Maria
PN04 Yanachaga - Chimillán
PN05 Manu

Protected Forests

BP01 Alto Mayo
BP02 San Matías - Carlos
BP03 Pui Pui
Historic Sanctuaries
SH01 Machu Pichu

National Sanctuaries

SN01 Pampas del Heath

Reserved Zones

ZR01 Manu
ZR02 Tambopata

National Reserves

RN01 Pacaya Samiria

SURINAME**Natural Reserves**

RN01 Raleighvallen/Voltz Berg
RN02 Wia Wia
RN03 Wane Kreek
RN04 Everts de Haan Gebergte
RN05 Tafelberg
RN06 Sipaliwini

Planned Natural Reserve

PPN01 Kaburikreek

GUYANA**National Parks**

PN01 Kaieteur

GUYANA FRANCESIA**Biotope Protection Areas**

BP01 Région de Kaw

bron: Latin American and Caribbean Commission on Environment and Development 1990, p.

De Latijns Amerikanen relativeren hun milieuproblematiek niet, maar in een globale kontekst zijn er grotere problemen:

Van alle risico's die het overleven van de mensheid bedreigen, is dat van een kernoorlog zo groot dat de rest van de milieu-agenda van secundair belang is. De vernietigingscapaciteit van de grootmachten is intact. Voor Latijns Amerika bestaat er geen groter risico dan dit, waarvoor de verantwoordelijkheid geheel bij de ontwikkelde landen berust.⁸⁹

In diverse internationale plannen (o.a. het Tropical Rain Forest Action programma) wordt voorgesteld in Amazonia uitgestrekte natuurreervaten in te stellen, om ruime stukken oerwoud apart te zetten van menselijke, zelfs Indiaanse inmenging.⁹⁰ In 1990 zijn 106 oerwoudgebieden op de een of andere manier "beheerd", meestal met financiële en intellectuele steun van buitenaf. Vanwege de lange geschiedenis van de buitenlandse inmenging in het gebied, wordt o.a. in Brazilië met veel argwaan gekeken naar dergelijke "internationalisering" van Amazonia.⁹¹ De in het Noorden toegejuichte "ruil van buitenlandse schuld voor natuur", die is toegepast in o.a. Ecuador en Bolivia, wordt door de meesten in Latijns Amerika dan ook gezien als een nieuwe aantasting van de soeveriniteit. De Latijns-Amerikaanse groep stelt een milieu-onderhandelingsagenda voor, die begint met ontwapening op wereldschaal, en verder spreekt over nieuwe economische verhoudingen, armoedebestrijding en veranderingen in het consumptiepatroon in het Noorden.⁹² Tevens hekelen zij "Noordelijke" pogingen om de ontwikkeling in Latijns Amerika te beperken en voorwaarden op te leggen, onder het mom van milieubescherming:

We protesteren tegen het willekeurig gebruik van milieucriteria om onoverkomelijke barrières voor onze ontwikkeling op te werpen, in het bijzonder als deze gesteund worden door particuliere belangen, overdrijvingen in de pers en een slechts geïnformeerde publieke opinie.⁹³

Dit laatste is een juist verwijt, want de ecologie van het Amazonewoud is een internationale mode geworden, waarin tal van "westerse" filmers, journalisten en muzikanten van weten te profiteren, met in hun verlengde tientallen ontwikkelings- en hulporganisaties. In het versimpelde beeld dat zij presenteren zijn de Braziliaanse overheid en ondernemers de grote schuldigen, en komen vooral Noord-Amerikaanse en Europese deskundigen naar

⁸⁹Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment, 1990, p. 35.

⁹⁰Hecht en Cockburn 1989, p. 33.

⁹¹cf. Hecht en Cockburn 1989, p. 86.

⁹²Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment, 1990, pp. 72, 83-85.

⁹³Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment, 1990, p. 84.

voren als de "redders van het regenwoud". Over het lijk van de aanvoerder van de rubber-tappers in Acre, Chico Mendes, vermoord door grootgrondbezitters in 1989, is bijvoorbeeld een ware media-oorlog uitgevochten.⁹⁴

Beknorte situatieschets per land

Brazilië:

Vanaf de militaire staatsgreep in 1964 is de grootscheepse "ontwikkeling" van Amazonia aangevangen, opgevat als een militaire campagne, gericht tegen de "wilde natuur" als vijand: Operação Amazonia. Het proces is gekenmerkt door grootschalige migratie van (landloze) boeren, goudzoekers en avonturiers. Deze massale kolonisatie wordt gestimuleerd door de regering en o.a. extern gefinancierd door de Wereldbank. Achter de kolonisten rukken grootgrondbezitters en speculanten op, waardoor de druk op het grondgebied van Indianen en kolonisten dramatische proporties aanneemt. Conflicten om land, onteigening en verdrijving van arme boeren en hun strijd hiertegen geven aanleiding tot voortdurend geweld, aangewakkerd door de gewapende bendes van de veehouders.⁹⁵

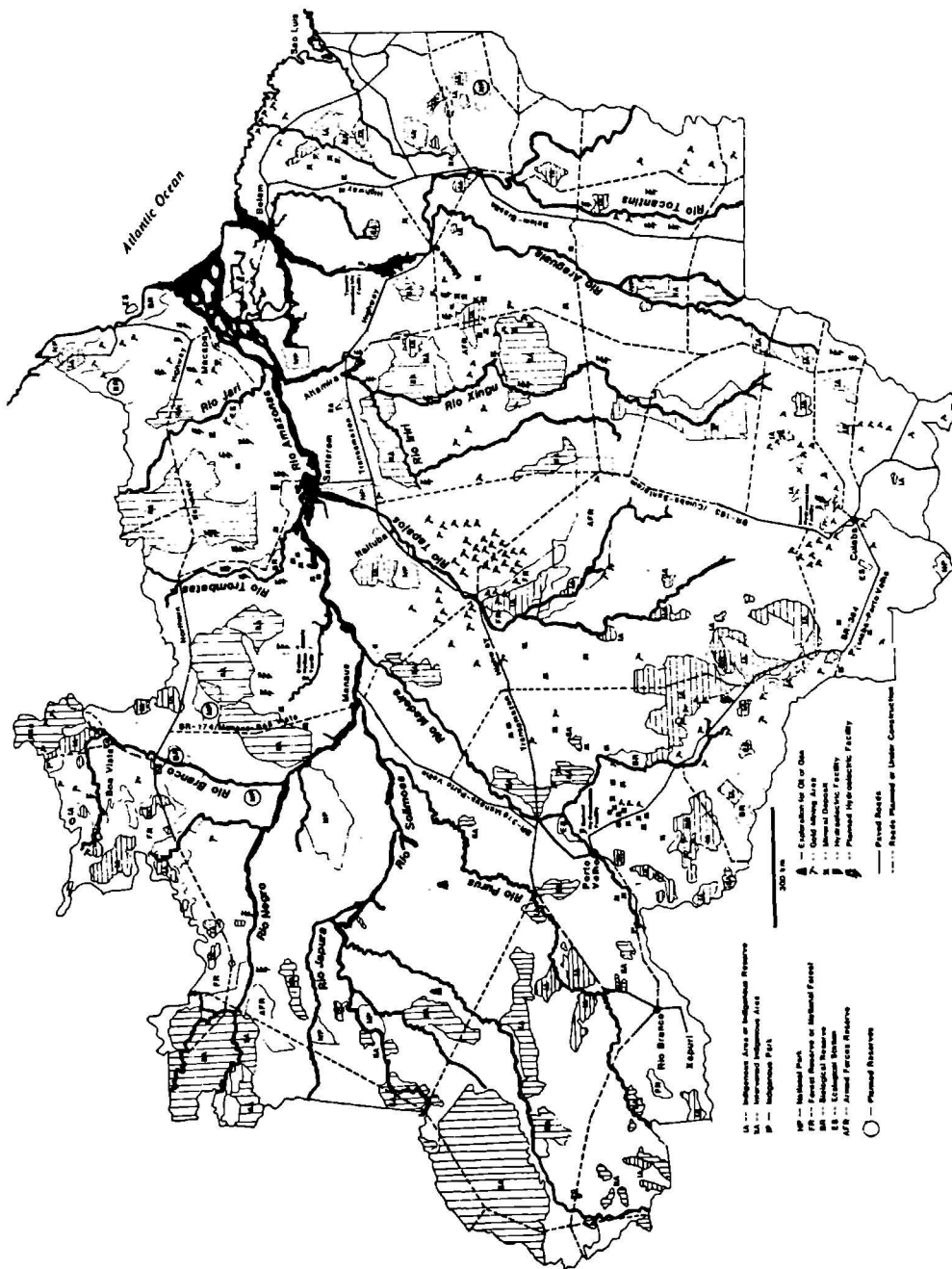
Het meest aangetast is de strook van Zuid-, Zuid-Oost en Oost-Amazonia. De weg van Brasilia naar Belem werd geopend in 1960. Het gebied is nu bedekt met grote plantages, met buitenlandse, vaak Japanse investeringen. In het zuiden van Pará, op Kayapó grondgebied, liggen de grootschalige Carajá ijzermijnen, met een massieve infrastructuur van wegen, havens, spoorwegen en industriesteden. De Trans-Amazonica weg voert richting Altamira en vandaar naar Porto Velho en Rondonia. De bekkens van de Tocantins en Araguaia -gebieden van de Suyá, Xavante, Tapirapé en andere Indiaanse stammen- zijn bezaaid met immense ranches van kapitaal-intensieve ondernemingen, o.a. Volkswagen en Noord-Amerikaanse multinationals. Ook liggen hier de beruchte goudmijnen van Serra Pelada. De autoweg van zuid-Brazilië naar Rondonia en Acre, de BR-364, bereikte in 1965 Porto Velho (Rondonia), in 1971 Rio Branco (Acre), en werd in de jaren 80 westwaarts doorgetrokken tot nabij de grens met Peru.⁹⁶

De bevolking van Rondonia steeg van 111.000 (1970) naar ca. 700.000 (1982); tegen 1987 kwamen hier jaarlijks een kwart miljoen bij. De ontbossing gaat hiermee hand in hand. De ergste situatie is die in Rondonia: de ontbossing steeg in deze deelstaat met 224 % tussen 1975-1978, 80 % tussen 1978-1980, 128 % van 1980 tot 1984, en 51 % tussen 1984 en 1985. Eind jaren 80 was hier 17 % van het bos (de Mato Grosso) vernietigd: de hoogste

⁹⁴cf. Hecht en Cockburn, 1989; Shoumatoff, 1990.

⁹⁵cf. Shoumatoff, 1991.

⁹⁶Hecht en Cockburn 1989, pp. 53-55.



bron: Hecht en Cockburn 1989, pp. xii-xiii.

percentages in heel Amazonia. Globaal is het Amazonewoud tegenwoordig 8-10 % kleiner dan 100 jaar geleden. In 1975 was 7.000.000 acre in de Braziliaanse Amazone vernietigd; in 1988 was dit opgelopen tot 40.000.000.⁹⁷

In het noorden spelen vooral de trek van tienduizenden goudzoekers door Roraima, het Yanomami gebied en het Rio Branco bekken, en het militaire ontwikkelingsplan "Polono-roeste".

Colombia:

In Colombia wordt de westrand van het oerwoud sinds de jaren 60 vooral aangetast door zgn. "spontane" agrarische kolonisatie, niet uitgevoerd door de overheid maar door revolutionair georganiseerde, vervolgde boeren: de "gewapende kolonisatie". Doorlopende strijd tussen leger, verzetsgroepen, paramilitaire groepen en doodseskaders van de grote veehouders veroorzaken steeds nieuwe migratiegolven. In de jaren 80 kwam hier de cocaïnehandel bij. Molano merkt op, dat hetzelfde gebied dat in de jaren 20 leed onder de rubberhandel, in de jaren 80 toneel is van de coca-verbouw. Maar ironisch genoeg zijn de vervoerslijnen omgedraaid. De Colombiaanse rubber werd indertijd verhandeld naar Peru en Brazilië; tegenwoordig wordt de coca uit Peru doorgevoerd naar Colombia.⁹⁸

Venezuela:

In het Venezolaanse deel van het Amazonegebied is vrijwel géén agrarische kolonisatie. Wel zijn er grootschalige industrieprojecten en mijnbouw: ijzererts en smelterijen in Guyana, aluminium langs de midden Orinoco, waarvoor de Panare-Indianen verdreven werden. De randgebieden tussen het oerwoud en de savanne worden betwist tussen extensieve veehouders en Indianen. Verder vormen goudmijnen, diamantzoekers en exotisch toerisme de voornaamste economische activiteiten in het oerwoud.

De meer geïsoleerde gebieden, zoals de Rio Negro, beleven een economische inzinking, met algeheel gebrek aan produktieve activiteiten en voorzieningen. Het sterkst gevoelde probleem is de schaarste aan handelsgoederen; de spaarzame bevoorradingslijnen zijn het monopolie van enkele woekeraars/handelaren. De consequentie is massale emigratie naar de grotere blanke steden, zoals Pto. Ayacucho. De bruisende rubbersteden van vroeger tellen tegenwoordig evenveel verlaten als bewoonde huizen. Slechts de militaire bases en de missie houden een stedelijke structuur in stand.⁹⁹

⁹⁷Hecht en Cockburn 1989, pp. 53-54, 280-281; McCallum 1990, p. 415; Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment, 1990, p. 29.

⁹⁸Delgado, 1987; Molano, 1987.

⁹⁹cf. Malaver en Oostra, 1989.

Ecuador

In Ecuatoriaans Amazonia staan oliewinning, agrarische kolonisatie en natuurparken als "blanke" projecten in de weg van de Indiaanse volken. Noord-Amerikaanse en Franse oliemaatschappijen bezetten uitgestrekte delen van het oerwoud, onder lucratieve concessies van de Ecuatoriaanse overheid. Zowel het milieu als de Indiaanse grondrechten worden hierdoor aangetast. Sinds de jaren 50 zijn Noord-Amerikaanse zendingsorganisaties actief, die met name de "wilde Auca-Indianen" hebben gepoogd te pacificeren, die hun territorium met pijl en boog verdedigen tegen iedere "blanke" bezoeker. Sindsdien is het grondgebied van de Huaorani steeds verder ingeperkt door de oliemaatschappijen. In de jaren 80 begon ook de Capucijner missie met een "contactplan" om deze Indianen te benaderen - met dezelfde methoden als de Protestanten dertig jaar eerder: het uitdelen van pannen en kapmesses om hun vertrouwen te winnen. Nog steeds verzetten een aantal groepen zich. Beide Christelijke organisaties hebben hun martelaren: vijf Noord-Amerikaanse zendelingen werden in 1956 gedood door de Indianen, een Katholieke bisschop en een Colombiaanse non in 1990.

Agrarische kolonisatie -kleine boeren, veehouderijen, oliepalimplantages- en een immigratiestroom uit het Andesgebied drukken op het grondgebied van andere Indiaanse stammen, en de ontbossing veroorzaken hevige overstromingen. De ruil van "milieu voor schuld" leidt tot de aanleg van grote natuurparken, die worden onttrokken aan de lokale bevolking. In het Yasuni natuurpark hebben internationale oliemaatschappijen vrij spel; Indianen en kleine kolonisten worden geweerd.¹⁰⁰

Peru:

De lokale handelselite van Iquitos en Pucallpa heeft zich altijd gericht op Lima en Europa, en het Amazonegebied beschouwd als een wingewest. Dit is zo gebleven, ook gedurende de olie-boom, die Peruaans Amazonia in 1971-75 beroerde, en de cocaïneboom in de jaren 80. Geen enkele extractieve activiteit heeft blijvende welvaart gebracht: de gewonnen fortuinen worden uitgevoerd, in Amazonas blijven, na iedere cyclus, de minder succesvolle immigranten achter, verouderde en verlaten infrastructuur, ontworpen Indiaanse gemeenschappen en verwaarloosde kolonisten, met de sporen van de gewelddadigheid van de frontier.

Sinds de jaren 1940 breiden de agrarische kolonisatieprojecten zich in het oerwoud uit, bevolkt door Quechua sprekende boeren uit het Andes gebergte. Herhaalde en verbitterde grondconflicten spelen zich sindsdien af. In de jaren 70 bereikte de coca-verbouw het Amazonegebied en daarmee, de op geweld rustende heerschappij van de smokkelmafia's. De strook tussen Amazonia en het Andesgebergte is bovendien een operatiegebied van de revolutionaire guerrillabeweging Sendero Luminoso, waardoor de boeren- en Indiaanse

¹⁰⁰MacDonald, 1983; IWGIA 1987, p. 24; documentatie LASO.

bevolking meegesleurd worden in de oorlog met het Peruaanse leger. Noord-Amerikaanse militairen zijn rechtstreeks betrokken bij de conflicten.¹⁰¹

Bolivia

Ook in Bolivia is Amazonia een speelbal van kolonisatie door boeren uit het hoogland, commerciële landbouw- en veeteeltbedrijven, en vervolging en verdrijving van Indianen. Regelmatig worden oerwoud-Indianen gedood door kolonisten. De laatste tien jaar heeft de verbouw van coca gezorgd voor ontginning van grote gebieden, beheerst door gewelddadige maffia's, die op hun beurt worden bestreden door het leger en de Noord-Amerikaanse militaire interventie.¹⁰²

Samenvatting: Continuïteit.

Wat vooral opvalt bij dit relaas van de kolonisatie van Amazonia sinds de XVIe eeuw, is de continuïteit van de kenmerken en effecten ervan, zowel bij het "blanke" optreden als bij de Indiaanse reactie. De verovering is nog steeds gaande in Amazonas, met dezelfde kenmerken als toen. Er is bijvoorbeeld een opmerkelijke continuïteit tussen de Spaanse Indiëwetten en de Indianenstatuten van nu. De processen van eeuwen geleden gaan vandaag de dag gestaag door: de gedwongen hervestiging en deculturatie door missionarissen; het jaarlijks tol aan slachtoffers van ziekten van Europese oorsprong; de economische uitbuiting van Indianen; hun rol als pionnen in de nationale en internationale politiek; hun rechtstreekse uitroeiing door kolonisten en militairen.

Amazonia was vroeger een marginaal gebied binnen de Europese koloniën in Zuid-Amerika, en is tegenwoordig het best te karakteriseren als een "interne kolonie" van de Latijns Amerikaanse staten die het gebied bezetten.¹⁰³ Ondanks al deze omstandigheden, zijn de Indianen blijven bestaan, en zijn ze zelfs in staat een cultureel project te formuleren in termen van hun eigen identiteit als groep, en met de vaste wil aanwezig te blijven in Amazonia.

¹⁰¹Haring 1986, pp. 39-45, 70-78; documentatie LASO; zie deel III.

¹⁰²cf. Castillo 1987, IWGIA 1987, p. 27.

¹⁰³cf. Haring 1986, p. 65; zie deel II, hoofdstuk 3.

3. DE INDIAANSE SAMENLEVINGEN

Volken en talen, vroeger en nu

Amazonia wordt bevolkt door honderden etnische groepen. De opsomming van hun namen klinkt als een exotische muziek: Conibo, Shipibo, Pano, Mashco, Machiguenga, Barasana, Tanimuca, Macuna, Yucuna, Yaúna, Ticuna, Tucano, Cambeba, Panare, Curripaco, Yanomami, Nambicuara, Chiriguano, enz., elk met hun eigen taal, geschiedenis en cultuur, hun grondgebied en hun verwachtingen. Sinds de XVIe eeuw heeft de ontmoeting met de Europeanen voor hen boven alles een grootschalige ontmoeting betekend met de dood. Massale sterfte onder de Indiaanse volken is en wordt nog steeds langs drie wegen veroorzaakt:

- bewuste en rechtstreekse terreur door "blanke" ondernemers, politici en veroveraars, om de Indianen hun economisch en politiek model op te leggen, meestal in de vorm van dwangarbeid en landonteigening;
- de indirecte gevolgen van de kolonisering: migraties, hongersnoden, verhevigde oorlogen tussen de Indiaanse groepen;
- de invoering van besmettelijke ziekten.

Malaria, mazelen, griep, pokken, syfilis, kinkhoest, maaginfecties en andere aandoeningen, waartegen de mens in de "Oude wereld" in de loop van duizenden jaren weerstand heeft ontwikkeld, bleken even noodlottig voor de inwoners van Amerika als de pest voor die van Europa in de XIVe eeuw. Waarschijnlijk hebben "Europese" ziekten een hoger tol aan Indiaanse levens geëist dan alle andere gevolgen van de kolonisatie. Nog steeds zijn deze ziekten, waaronder tegenwoordig ook AIDS, voor Indianen veel gevaarlijker dan voor "blanken". De ziekte verspreidt zich over het Amazonebekken langs dezelfde wegen en via hetzelfde mechanisme als de handel. De besmetting kwam evenals de blanke zelf, over de rivieren, in schepen.¹

Honderden stammen zijn sinds 1492 uit Amazonia weggevaagd, en honderden méér zijn drastisch uitgedund. Het is deze demografische ramp, die uiteindelijk het meeste zegt over de aard van het Indiaans-Europese contact. De tegenwoordige Indianen, die nog altijd het overgrote deel van Amazonia bevolken, beschouwen zichzelf dan ook terecht als overlevenden van genocide. Het feit van hun voortbestaan, de veerkracht waarmee ze zich hebben weten te verdedigen en aan te passen, is de kenmerkende eigenschap van hun culturen. Het aantal Indianen in het Amazonegebied anno 1992 is echter bijna even onzeker als dat van 1492. De immense uitgestrektheid van het gebied, de moeilijke toegang en sociale spanningen bemoeilijken volkstellingen in ieder Amazoneland, en politieke belangen beïnvloeden de schattingen.

¹Coimbra; Chernela en Thatcher, 1989.

De honderden in Amazonia gesproken Indiaanse talen zijn op grond van onderlinge overeenkomsten verdeeld in "families", met een meer of mindere mate van verwantschap. De belangrijkste hiervan zijn de Arawak, de Carib, de Tupi, de Ge, de Tucano en de Pano talen. Vele talen zijn overigens niet duidelijk verwant aan andere en worden aangeduid als "onafhankelijk" of "nog niet geklassificeerd".

De etnografische literatuur hanteert nog vaak taalkundige overeenkomsten als maatstaf van etnische en culturele verwantschap. Tal van monografieën, in navolging van het Handbook of South American Indians, beginnen met een definitie van de betreffende Indiaanse bevolkingsgroep als behorend tot deze of gene taalgroep. Impliciet verwacht men op grond van deze affiliatie conclusies te trekken over oorsprong, geschiedenis, sociale structuur, ideologie en technologie van de groep. Deze indeling is gebaseerd op de veronderstelling, dat groepen die verwante talen spreken oorspronkelijk één enkel volk vormden.²

Deze veronderstellingen zijn echter niet onaantastbaar. Vaak gaan deze indelingen een eigen leven leiden, en worden in principe abstracte begrippen als taalfamilies en -onderfamilies gereificeerd. In de loop van honderden of duizenden jaren heeft elke Indiaanse groep ruime mogelijkheden gehad, zijn culturele loopbaan te veranderen. De huidige taalkundige overeenkomsten of verschillen kunnen slechts zeer terughoudend worden gezien als "bewijs" van oorspronkelijke culturele verbanden.

In Amazonia is het "translinguïsme", het mechanisme van vervanging van de taal van een bevolkingsgroep door een andere, een vrij vaak voorkomend proces. Gezien de meestal kleine omvang van de gemeenschappen en de tendens naar exogamie, is overname van de taal van een naburige groep frequent. Dit zijn min of meer spontane acculturatieprocessen, die voortvloeien uit de dynamiek van de Indiaanse interetnische relaties. In verschillende gebieden, zoals de Vaupés en de Orinoco/Guayana is gewezen op de taalkundige gevolgen van de Indiaanse interetnische relaties: ondanks veelvuldige handels- en huwelijkscontacten, kan een veelheid van talen in nabijheid van elkaar bestaan, omdat geen van de talen dominant is ten opzichte van de andere.³

Sinds het begin van de Europese kolonisatie hebben echter op grotere schaal bewust gestuurde "translinguïstische" veranderingen plaatsgevonden. Met name propageerden de missionarissen het wijdverspreid gebruik van bepaalde Indiaanse talen als linguas francas, ten koste van vele andere. Meestal waren dit talen van al eerder gekerstende groepen, dus van volken aan de rand van het Amazonebekken, die door de Europeanen het eerst onderworpen werden en in hun dienst traden als gidsen en voormannen. Zo werd het Quechua, de taal van de Inca's in het centrale Andesgebergte, in de koloniale tijd naar de westelijke strook van Amazonia verspreid, en het Tupi van de Braziliaanse kustgebieden kwam te verkeren tot een "algemene taal", de lingua geral, van heel Amazonia. Op regionale schaal zijn er meer van deze processen te signaleren, zoals het Tucano in het

²cf. Myers, 1974.

³Jackson, 1972; Biord, 1985.

Vaupés stroombekken en het Siona in de Putumayo.⁴ Vermindering van het aantal talen en standarisering van de gesproken varianten zijn nog altijd bewust beleid van missionaire en overheidsinstellingen om het kolonisatieproces te vergemakkelijken.

Sociaal-politieke eenheden

In tegenstelling tot de Inca's of de Azteken, is de Indiaanse bevolking van het Amazone-gebied voor zover bekend nooit georganiseerd geweest in grote rijken. Zij bouwen geen steden, maar leven in kleine gemeenschappen, verspreid langs de talloze rivieren van het oerwoud. Over het algemeen is Amazonia dunner bevolkt dan andere grote gebieden in Amerika, met uitzondering misschien van het Arctische gebied.

Wellicht de meest gebruikte term in zowel antropologische als populaire beschrijvingen van Indianen is "stam". Het is ook een van de meest discutabele. Er zijn in Amazonas geen "stammen" die onder het ondubbelzinnig gezag staan van "opperhoofden". Bevolkingsgroepen met een gezamenlijke taal en grondgebied zijn verbonden door verwantschap, maar niet door een centraal bestuur. Binnen deze verbanden (meestal aangeduid als "stammen" of "culturen") bestaan weer grotere en kleinere onderverdelingen ("clans", "fratriën", "moiëties" of "sibben"), die van elkaar worden onderscheiden door afstammings- en huwelijksregels, door dialectvarianten en/of rituele specialismen. Elk individu "behoort" dus tegelijk aan meerdere sociale groepen, die meer of minder omvattend zijn omschreven. Of de nadruk wordt gelegd op een wijdere "stam" of een lokale "clan" hangt af van het gezichtspunt van een informant op een gegeven moment. Bovendien heeft elke groep een veelheid aan namen, die vaak door de leden zelf niet erkend worden. Wat één onderzoeker dus "stam", "volk" of "cultuur" noemt, kan voor de andere gelden als een kleinere afdeling daarvan, en voor de derde gewoon als zodanig niet bestaan.⁵

De fundamentele sociale groep is bij alle Amazonas-Indianen de grotendeels zelfvoorzienende lokale gemeenschap, gevormd door een "uitgebreide familie". De Yecua in Venezuela wonen bijvoorbeeld van oudsher in kleine autonome gemeenschappen van 40 tot 80 inwoners. Deze dorpen zijn niet permanent, en doorlopen een cyclus van oprichting, groei, en splitsing vanwege rivaliteit tussen de verwantschapsgroepen, die opgelost worden met de migratie van een deel van de bevolking om een andere gemeenschap te stichten. Bij de Wai-Wai in Guyana en Brazilië wordt de sociale basiseenheid gevormd door een kernfamilie en de ongetrouwde broers en zusters, en de ouders als die weduw/naar zijn. Een aantal families vormen de gemeenschap (dorp), tussen 7 en 40 personen. De meer dan 10.000 Machiguenga in Peru leven in nederzettingen die meestal de 35 personen niet te boven gaan, verspreid in het woud.⁶

⁴Friede (1948) meent dat de volken die nu als "Westelijk Tucano" worden aangeduid oorspronkelijk andere talen spraken, maar dat de missionarissen hen het Siona opdroegen.

⁵zie deel II, hoofdstuk 2; deel IV, hoofdstuk 3.

⁶Arvelo Jiménez, 1973; Morton 1983, pp. 59-62; Johnson 1982, p. 414.

Het nederzettingspatroon is verspreid. De autonomie van de groepen komt tot uitdrukking in kleine dorpen, op onregelmatige afstanden van elkaar. Dit is van belang voor de efficiënte verdeling van vruchtbare grond, wild en viswateren. De dorpen en nederzettingen hebben een bepaalde levensduur of cyclus, en worden na een tijd (bv. 5 tot 15 jaar) verlaten, c.q. verplaatst. De meest typerende woonvorm is het gemeenschapshuis (maloca in lingua geral), waarin de uitgebreide familie onder één dak woont. Hiervan zijn vele varianten: cirkelvormige, vierkante, rechthoekige, en de ringvormige shabono's van de Yanomami. Vervanging van deze gemeenschappelijke woningen door éénsgesinshuizen, klein, rechthoekig en gebouwd op palen, is een van de meest ingrijpende vormen van cultuurverandering. In veel Indiaanse gebieden is de maloca verleden tijd.

Elke uitgebreide familie is een politieke eenheid. De aanvoerder strekt zijn invloed zelden buiten zijn eigen dorp uit, en dan alleen tijdelijk, als de gemeenschappen zich in een noodgeval verenigen. De leider voert zijn mensen aan in de oorlog, de feesten en het werk op de akker. Maar hij oefent zijn functie uit onder goedkeuring van de hele groep volwassenen. Het politiek gezag is nooit heel sterk, en de persoonlijke vrijheid en autonomie worden gewaardeerd als het hoogste goed. Beslissingen inzake de relaties met andere groepen worden genomen door de aanvoerders (familiehoofden), op basis van consensus.

Het is geen kleinigheid zo'n los georganiseerd en onafhankelijk ingesteld volk als de Akawaio zo lang ergens over te motiveren. Normaal gesproken heeft een lokale leider geen invloed op degenen die op een zekere afstand wonen en niet direct aan hem zijn verwant, en hoewel enthousiasme snel opgewekt kan worden, verdwijnt het weer even snel. De Akawaio gaan hun eigen gang, en behouden een individuele zelfstandigheid en onbetrokkenheid die ontstellend is voor een Europeaan, opgevoed onder een overheid- en kerksysteem waarin een officiële hiërarchie en een lichaam van wereldlijke en kerkelijke wetten hem bepaalde goedgekeurde gedragspatronen opleggen.⁷

In de loop van het kolonisatieproces proberen de nationale overheden de rol van de Indiaanse leider te formaliseren en zijn bevoegdheden te versterken, maar met weinig succes. Over de Witoto wordt aan het begin van deze eeuw gezegd:

Elk gezin is de politieke eenheid, de aanvoerder strekt zijn invloed slechts zelden buiten zijn eigen dorp uit, en dan alleen wanneer de gemeenschappen zich in een noodgeval verenigen, zoals tegenover de blanke. De leider erft zijn functie van zijn vader, onder goedkeuring van de raad van volwassenen. Hij voert zijn mensen aan in de oorlog, de feesten en het werk op de akker. Zijn bevoegdheid om te straffen is pas kort geleden erkend, onder druk van de Peruaanse regering.⁸

En over de Vaupés in de jaren 40:

⁷Butt 1960, p. 89.

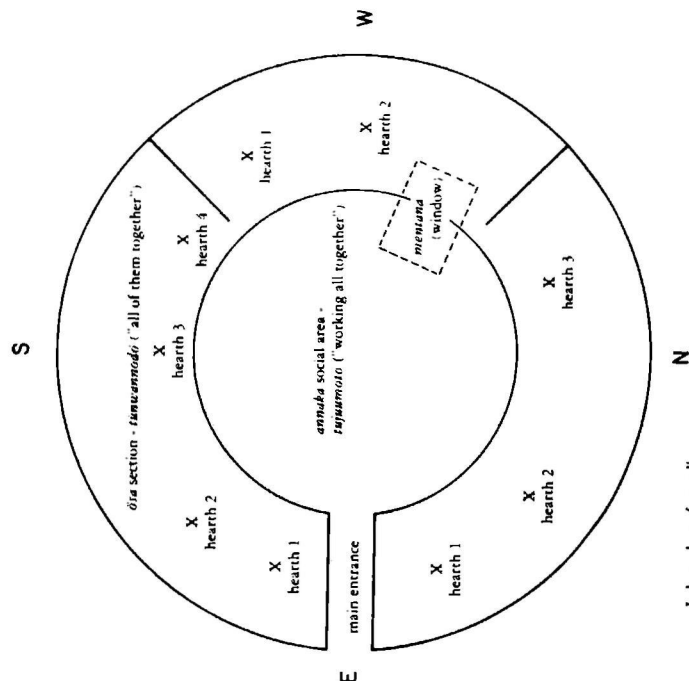
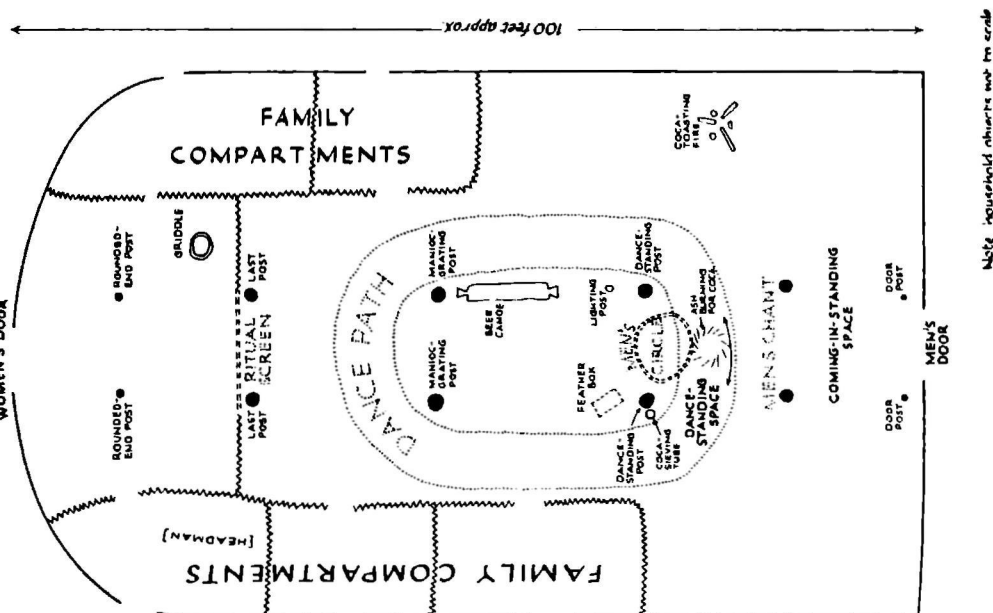
⁸Steward, 1948b.

De sociale kaart van de maloca

- Yecuana
- Barasana

THE COMMUNAL ROUNDDHOUSE AND SOCIAL GROUPS

ótsó (communal roundhouse) = *tsujmo'komo weichú* ("those who live together")



Independent of roundhouse:
tsujmo'komo ("they together") = "clan" (kindred based group)

bronnen: Heinen 1983, p. 268; Chr. Hugh-Jones, p. 47.

Politiek gezag is nooit heel sterk. De fratrie (groepering verwante clans) heeft geen hoofdman. Tegenwoordig proberen de Colombiaanse autoriteiten bepaalde Indianen als hoofden aan te wijzen, maar met weinig succes.⁹

Economie: Landbouwers en jagers/verzamelaars

Naar hun economische basis volgen de Amazonas volken globaal gesproken twee strategieën van aanpassing aan hun omgeving. Enerzijds zijn er Indiaanse groepen die hun bestaan baseren op de (trekkende) landbouw, met als belangrijkste gewas de bittere cassave. Anderzijds de nomadische jagers en verzamelaars. Dit onderscheid is niet haarscherp, want ook de jagers hebben tuinen en de landbouwvolken verzamelen bosvruchten en jagen. Toch is er duidelijk sprake van twee verschillende modellen van aanpassing aan de natuur. Ook sociaal is er een afstand: de verbouwers zien de nomaden niet als gelijken, maar als "wilden" of "halfmensen", maar ze vrezen tegelijk hun magische krachten en hun intieme kennis van de geheimen van het woud. De relaties tussen beide groepen zijn asymmetrisch.¹⁰

Hoe groot de "oorspronkelijke" verschillen waren, is niet met zekerheid te zeggen. Het gaat in elk geval om een graduele grens. Bijna alle jagers/verzamelaars bedrijven tegenwoordig ook iets van landbouw, maar in beperkte mate. Zij zijn afhankelijk van naburige landbouwvolken voor cassaveprodukten, in ruil voor jachtbuit en voor diensten zoals brandhout verzamelen.¹¹ Er vindt echter weinig huwelijksuitwisseling plaats, en er is evenmin rituele verbondenheid. Het is een lang debat geweest of bv. de Yanomami hun tegenwoordige, weinig arbeidsintensieve verbouw van bananen sinds relatief kort van naburige stammen hebben overgenomen, of dat deze voor hen traditioneel was.¹²

Voor beide groepen geldt geen individueel, maar collectief grondbezit. Bij de landbouwers is het territorium gemeenschappelijk domein van een verwantschapsgroep (clan of sibbe, naargelang de terminologie), en ieder lid van deze gemeenschap heeft gebruiksrechten op de nodige grond. Soms rusten wijdere territoriale rechten bij een "fratrie" of stam, boven het niveau van de lokale nederzetting. Vroeger, toen de bevolkingsdichtheid aanmerkelijk groter was, waren deze rechten sterker geformaliseerd en afgebakend. Verder zijn het in veel groepen de vrouwen, die als "eigenaressen" van de landbouwgrond worden aangemerkt.¹³

⁹Goldman, 1948.

¹⁰Zie deel III, hoofdstuk 3, 8; cf. Reichel, 1968; Milton, 1984; Matallana en Schackt, 1988; Malaver en Oostra, 1989 b.

¹¹cf. Milton, 1984, over de Macú van Vaupés; eigen observatie onder de Yanomami van de boven-Orinoco.

¹²Lizot (1980) verdedigt deze laatste conclusie.

¹³zie bv. voor het Miriú gebied Malaver en Oostra, 1985.

De produktieve cyclus

De Indiaanse produktiewijze onderscheidt zich door een hoge mate van zelfvoorzienendheid en van aanpassing aan het milieu; economie en produktie zijn geïntegreerd in het ecologisch evenwicht. De landbouw vindt plaats op kleine akkers, verspreid in het woud. Na een zorgvuldige selectie van de geschikte grond, wordt een akker geklaard middels het kappen van de grotere bomen en het gebruik van vuur om de lagere vegetatie te verwijderen. De akker wordt hierna niet systematisch "opgeruimd", hetgeen ecologisch en economisch zeer effectief is, omdat micro-klimaten worden gecreëerd die de variatie aan flora en fauna vergroten en zo de kans op ziekten, uitdroging en erosie verminderen, waarmee de produktiviteit van de grond en dus de stabiliteit van de bevolking worden verhoogd.¹⁴

De Machiguenga plannen het openen van nieuwe akkers vanaf twee jaar of langer van te voren, en maken publiekelijk aanspraak op bepaalde stukken om latere conflicten te voorkomen.¹⁵ De aanplant gebeurt met een nauwlettende opeenvolging van soorten, die de diversiteit van het natuurlijke bos en de opeenvolgende stadia van spontane regeneratie van open plaatsen nabootsen. De gewassen worden niet gescheiden, maar in vele combinaties met elkaar geplant, voor een optimale onderlinge wisselwerking en rendement van de grond. De beschikbaarheid van de hulpbronnen van het woud is afhankelijk van de seizoengebonden klimaatwisselingen. Deze jaarlijkse cyclus van schaarste of overvloed van diverse plant- en diersoorten kan worden afgebeeld in cirkelvormige diagrammen.

Ook na hun produktieve periode (enkele jaren) worden oude akkers niet zomaar verlaten. Terwijl het bos zich er weer langzaam van meester maakt, blijven de Indianen ze gebruiken als bron van voedsel, bv. vruchten, die op hun beurt ook wild aantrekken voor de jacht. "Wilde" fruitbomen worden bewust aangeplant om wild aan te lokken. Zelfs als stammen migreren, worden deze oude landbouwplaatsen nog altijd van tijd tot tijd bezocht voor jacht en verzameling.¹⁶ In de Mirití zag ik zelfs 40 jaar oude akkers nog herkend en gebruikt worden.

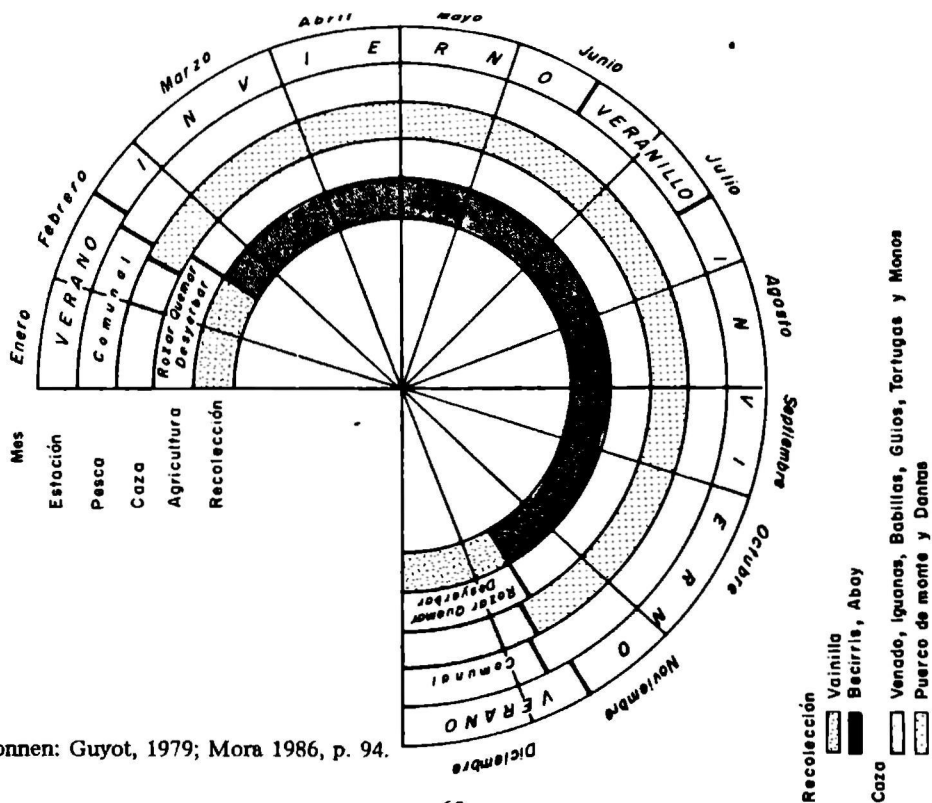
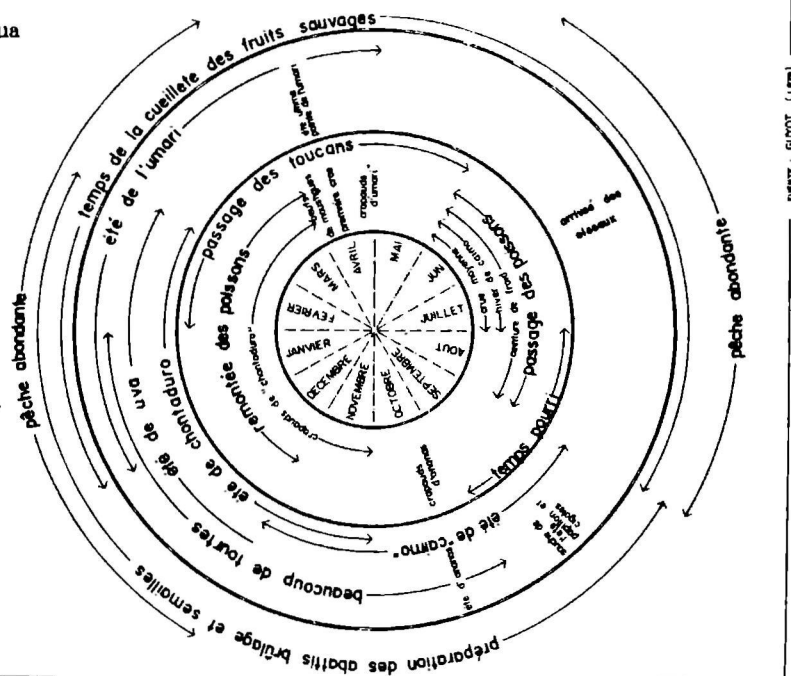
De Indiaanse economische exploitatie van het bos is dan ook veel breder dan alleen de "landbouw" op de akkers, maar omvat ook bosbouw met selectieve aanplant van een diversiteit aan soorten. Over grote afstanden worden variëteiten verzameld en geuild, waarin de Indiaanse intertribale netwerken een grote rol spelen. Indianen en kolonisten kennen de rijkdom van het oerwoud aan medicinale en (psycho-)actieve planten.¹⁷

¹⁴cf. Eden en Andrade, 1987; Behrens, 1989.

¹⁵Johnson 1982, p. 415.

¹⁶Hecht en Cockburn 1989, pp. 44-47.

¹⁷Hecht en Cockburn 1989, pp. 33-36, 60-61; Bosten, 1986.

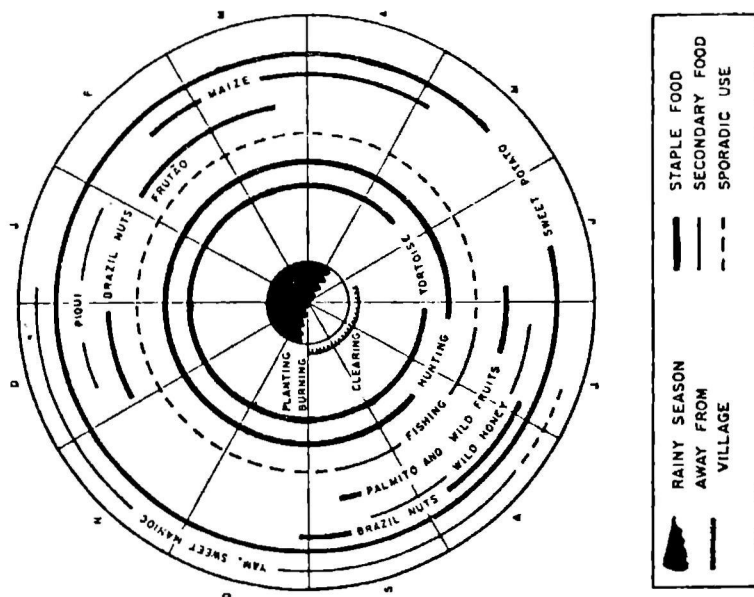


bronnen: Guyot, 1979; Mora 1986, p. 94.

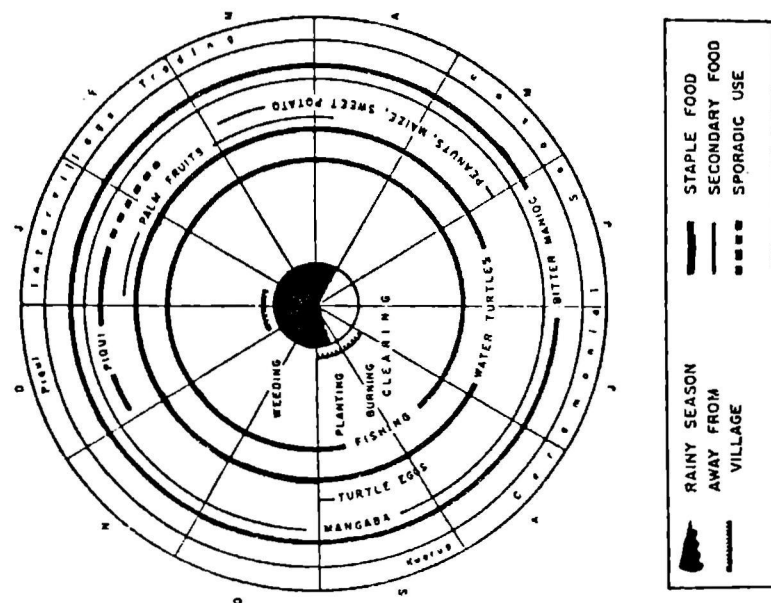
c) Kayapó

d) Kamayurá

ANNUAL SUBSISTENCE CYCLE OF THE KAYAPO



ANNUAL SUBSISTENCE CYCLE OF THE KAMAYURA



Het klaren van akkers in het oerwoud is het meest omvangrijke, arbeidsintensieve onderdeel van het productieproces. Vanuit de traditionele lythische (steen-) cultuur hebben de Indianen verschillende technieken ontwikkeld om de doelmatigheid van hun werk te verhogen. Vaak werd het kappen van de grootste bomen vermeden, en in veel gevallen werd vuur gebruikt: grotere bomen werden niet geveld, maar gedood door verbranding en verwijdering van de schors, waardoor de bladeren uitvielen en het zonlicht toch bij de grond kon komen. Nog steeds staan midden op vele Indiaanse akkers eenzame overgelaten boomstronken, die in sommige culturen symbolische betekenissen dragen.¹⁸ Zo veel mogelijk werd gebruik gemaakt van het domino-effect waardoor sommige bomen andere in hun val meesleuren. Ook nu nog, met de stalen bijl, wordt hier nauwkeurig rekening mee gehouden.

De behoefte aan "westerse" handelswaar.

Het materiële belang van de "westerse" industriële handelswaar binnen de ecologische beperkingen van het oerwoud is enorm. Vooral de stalen werktuigen hebben een nauwelijks voor te stellen aantrekkingskracht op de Indiaanse volken uitgeoefend. Vanaf het begin van de contactperiode is het verkrijgen van stalen werktuigen voor hen een cruciaal probleem geworden, en hun acties om dit op te lossen hebben geleid tot ingrijpende sociale en culturele veranderingen. De handelswaar heeft het inheemse productieproces veranderd, hun tijdsindeling, de arbeidsdeling tussen geslachten en leeftijdsgroepen, de sociale verbanden, ritueel en ideologie, en de onderlinge verhoudingen tussen de groepen. De vervanging van steen door staal betekent ook een verschuiving van zelfvoorziening naar afhankelijkheid van invoer van buitenaf, zij het via ruil, loonarbeid of roof.

Carneiro beschrijft een experimenteel onderzoek bij de Yanomami in Zuid-Venezuela, om het fysieke voordeel van de stalen bijl tegenover die van steen cijfermatig na te gaan. Op basis van nauwkeurige metingen berekent hij dat het kappen van een stuk woud 8 á 10 maal langer duurt met steen, dan met staal; het verschil is het grootst in de dikkere bomen.¹⁹

Experimentele metingen onder de Machiguenga in Peru tonen dat de vrouwen twee tot drie maal zoveel tijd nodig hebben om cassavewortels uit te graven en te pellen met houten werktuigen, dan met metalen kapmessen. Maar in absolute termen besparen zij weinig tijd, omdat de totale benodigde hoeveelheden beperkt zijn, en zij er slechts enkele uren per dag aan besteden.²⁰ De Barasana vrouwen in Colombia gebruiken echter vrijwel de hele dag voor de productie en verwerking van cassave. Over de veranderingen door blanke technologie bij hen zegt Chr. Hugh-Jones:

¹⁸cf. Pineda, 1975; Carneiro 1979, p. 72.

¹⁹Carneiro 1979, pp. 70, 72. Misschien is het relevant op te merken, dat de Yanomami van oudsher geen typische "landbouwcultuur" zijn, en ook tegenwoordig relatief weinig en kleine akkers aanleggen (cf. Malaver en Oostra, 1989).

²⁰Hurtado en Hill 1989, p. 207.

De tijd die nodig is om bomen te vellen en huizen te bouwen (...) is gestegen. We weten van vroegere beschrijvingen dat de gemeenschapshuizen tegenwoordig kleiner zijn, maar het is redelijk te veronderstellen dat het verbouwde oppervlak van de akkers vergroot is. Het is in feite onmogelijk iets anders te denken, want zelfs nu, met behulp van het staal, duurt het ieder jaar weken om de velden te kappen, en de dagelijkse tredmolen van de vrouwen in de verbouw en bereiding van cassave vereist vrijwel alle uren van de dag. Het zou onmogelijk zijn evenveel te produceren met gereedschappen van hout, steen, tand en bot. De oudere vrouwen beschrijven een aantal eetbare, wilde knollen, die tegenwoordig niet verzameld worden; ook dit suggereert dat de produktie van cassave kleiner placht te zijn.²¹

Al met al is het moeilijk, precies de arbeidstijdbesparing te berekenen die de stalen bijl toestaat. Toch is het ongetwijfeld een aanzienlijk percentage. In de overleveringen van veel Amazonas volken wordt gesproken over bomen, die slechts na maanden werk gekapt konden worden. Met de stenen bijl werden naar alle waarschijnlijkheid minder en kleinere akkers geopend dan nu. De stalen bijl maakte het mogelijk de schaal van de landbouw te vergroten, en deed het relatieve belang van de akkers ten opzichte van jacht, visvangst en verzameling toenemen. Dit heeft gevolgen van sociale aard: mogelijkerwijs -soms- een uitbreiding en versterking van de lokale gemeenschap en haar leiderschap. Maar andere collectieve taken als de jacht en de visvangst werden door het geweer en de stalen vishaken meer geïndividualiseerd. De nieuwe technologie verhoogde de produktiviteit van de Amazonas akkerbouw, maar niet alle Indianen profiteerden hiervan in gelijke mate.

Ook de verschillen tussen landbouwvolken en jagers/verzamelaars verscherpten vanwege hun verschillend contact met de blanke handel. Generaliserend is er een patroon aan te wijzen, waarin de landbouwvolken, die dicht bij de rivieren wonen, op begonnen te treden als tussenhandelaren met de nomaden, die de blanken nauwelijks kenden en hen vreesden. Zij gaven gebruikte kapmessen en bijlen door aan de jagers/verzamelaars, in ruil voor door de blanken gevraagde woudprodukten zoals tijgerpelzen. Sommige groepen konden de landbouw intensiveren, en onderhielden langs de oevers de handel met de blanken. Maar anderen raakten meer geïsoleerd in de moeilijk bereikbare tussenruimten tussen de rivierbekkens in (de zgn. "interriverine" gebieden), en specialiseerden zich in de jacht en verzameling van woudvruchten.²²

De meer stabiel gevestigde landbouwculturen werden gemakkelijker aangetrokken naar missie- en overheidsdorpen. Zij werden eerder ingezet als rubberarbeiders, en ook als slaven. De integratie van de jagers/verzamelaars aan de westerse systemen is tot op vandaag veel moeilijker. Hun middelen om metalen werktuigen en andere handelswaar te verkrijgen zijn vaak roofovervallen, bedelarij en prostitutie. Zij zijn relatief vaker slachtoffer van kille uitmoording door de "blanke" grootgrondbezitters, dan van dwangarbeid en uitbuiting.

²¹Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 9-10.

²²Zie bv. Colchester 1981, p. 27, over de verhouding tussen Yecuana en Sanema in Venezuela.

Reeds vóór het begin van de Europese invloed waren de Amazonas volken met elkaar verbonden in grotere of kleinere handelsnetwerken. De Carib volken onderhielden uitgebreide netwerken in Guyana (zie deel III, hoofdstuk 6). De Manaó waren gespecialiseerde handelaren van de midden Amazonas, en stonden bij de Europeanen bekend om hun goud. Dit kon afkomstig zijn van de oostelijke Andes in Colombia, of de bergen van Guyana en Zuid-Venezuela. Andere produkten die zij verhandelden waren lichaamsverf (urucu), cassaveraspen, en hangmatten. De Omagua vrouwen leverden geverfde katoenen stoffen, de stammen van de Purús houtsnijwerk, en groepen van de Japurá, aardewerk.²³ Het curare-gif was in de XVIIIe en XIXe eeuw het belangrijkste handelsartikel van de Miraña, de Passé en de Ticuna:

een dodelijke substantie, die van hand tot hand ging, tot de verste stammen van de bronnen van de Napo en de Pastaza, vandaar naar de Andes, en ten oosten tot de stammen van de lage Rio Negro.²⁴

Groene halfedelstenen, meestal gepolijst in de vorm van kikkers of andere dieren en bij Europeanen bekend als "jade", circuleerden als ceremoniële ruilgoederen over een gebied dat zich uitstrekte van de Tocantins en de beneden- en midden Amazonas tot aan de kust van Guyana, de Orinoco, de Kleine Antillen en de Rio Negro. De Kaliña, Parakoto, Arawak, Lokono, Tupi en vele andere stammen namen aan deze handel deel. Zij waren volgens de legenden afkomstig van de Amazonas, de stam van de vrouwen; indicaties over hun mogelijke verspreidingsbron wijzen naar het gebied van de Trombetas rivier. Van hier werden zij noordwaarts verhandeld over de Guyana hooglanden en langs de kust.

Deze magische stenen konden ziekten genezen. Grote aanvoerders droegen ze aan halskettingen, als "luxe" symbolen van hun prestige. De ruil van heilige stenen begeleidde de uitwisseling van "profane" artikelen, en hield lange-afstandrelaties en netwerken in stand, ook in perioden met weinig behoefte aan "gewone" handel. Er werden slaven mee gekocht, en huwelijksallianties mee bezegeld. Ook de Engelsen die de Guyana's bezochten waardeerden hun genezende werking. Zij vergeleken ze met "geld" vanwege hun rol als ruilmiddel voor de Indianen.²⁵

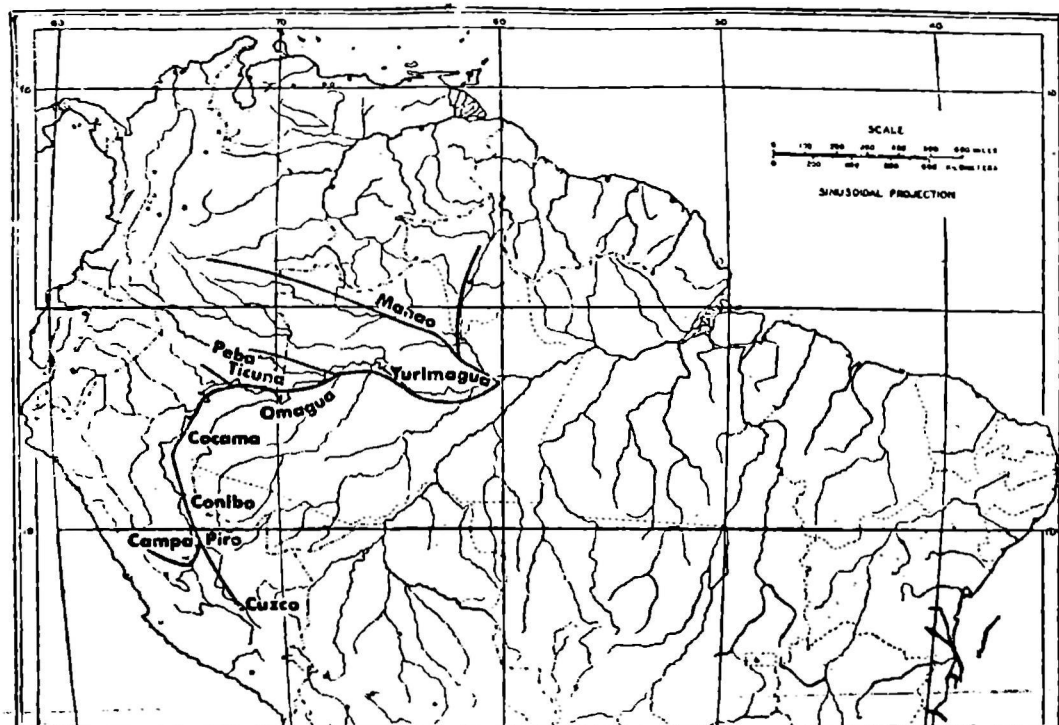
²³Myers 1983, p. 70.

²⁴Arnaud 1981, pp. 5-6; cf. Martius 1967, p. 1196.

²⁵Myers 1983, p. 65; Boomert 1987, pp. 35-40; cf. Whitehead, 1988.

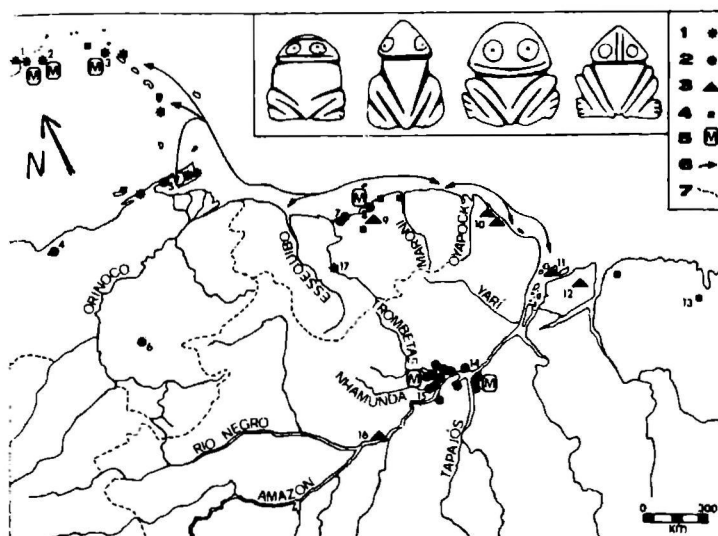
Kaart 8.

Indiaanse lange-afstandshandel in Amazonia
bron: Myers 1983, p. 69.



Kaart 9.

Vindplaatsen van "jade" sieraden.
bron: Boomert, 1987.



De intrede van de blanke handelswaar kwam echter van buitenaf, waardoor de intertribale verhoudingen sterk veranderden. Tot op zekere hoogte vernietigde de blanke handel de inheemse netwerken, maar er was ook sprake van articulatie. Dit laatste vereiste van Indiaanse zijde economische vaardigheid, politieke visie en cultureel-ideologische aanpassingen. Met name de slavenhandel schiep nieuwe relaties tussen de Indiaanse gemeenschappen. Van sommige groepen werden met geweld mensen geroofd; andere groepen specialiseerden zich in deze jacht, en werden dan als kannibalistisch aangemerkt; weer anderen stonden tussen hen en de blanken in, en "redden" gevangenen. Varianten op dit schema kwamen voor. De interetnische relaties en de bijbehorende voorstellingen verschilden naar gelang de diverse posities van de Indiaanse groepen in deze netwerken.

Een heel algemeen model zou stellen dat groepen aan de rand van het Amazonegebied eerder in contact met de blanken kwamen, en dus de rol van bemiddelaars zouden spelen, zij het op vreedzame of op gewelddadige wijze: ze konden de blanken voorzien van arbeidskrachten, afkomstig van stammen dieper het woud in, en deze groepen van blanke handelswaren. Ten opzichte van de meer afgelegen stammen zouden deze "bemiddelaars" een machtspositie op kunnen bouwen, vanuit hun monopolie over het handelscontact. Maar in de regel waren de stammen die het eerst contact hadden met de blanken, ook het snelst uitgestorven door de ziekten. Dergelijke netwerken zijn niet alleen gebonden aan de slavenhandel, maar aan iedere vorm van distributie van Europese produkten en invloed in Amazonia. In zoverre is hun discussie nog steeds van belang, ook nu de slavernij (groten-deels) tot het verleden behoort.

De concrete uitwerking van dit mechanisme kan sterk verschillen. De geografische condities, culturele en ethnohistorische bijzonderheden, en eventuele voorvallen zoals de uitkomst van oorlogen of epidemieën, zorgen voor de specificiteit van elke lokale ontwikkeling. De Amazonas stammen hebben nooit in een "historisch vacuüm" geleefd, maar werden diepgaand beïnvloed door de koloniale machten en hun verschillende belangen. De Indianen namen actief deel aan de geschiedenis, en zochten selectief allianties met de ene of de andere Europese macht, vaak tegen andere stammen.

Indiaanse oorlogvoering

Een van de politiek meest ingrijpende aspecten van de koloniale overheersing is het door de bezettende machten afgedwongen, of tenminste gezochte monopolie op de uitoefening van geweld. Daar de Indiaanse samenlevingen autonoom waren, was gewapend optreden tegen andere groepen altijd een reële mogelijkheid.

De daadwerkelijke intensiteit van de "traditionele" Indiaanse oorlogsvoering is echter een hevig punt van discussie. Vele antropologen stellen zich een toestand van permanente oorlog van allen tegen allen voor, een onophoudelijke strijd om bestaansmiddelen.²⁶ Anderen schrijven een groot deel van de Indiaanse oorlogen toe aan de directe of indirecte invloed van het kolonisatieproces. Vast staat dat de komst van de blanken een aantal zeer

²⁶cf. Meggers 1971, Chagnon 1968; zie deel II, hoofdstuk 1, 2.

sterke mechanismen en motieven door oorlogsvoering onder de inheemse groepen met zich meebracht.

Over praktijken als bijvoorbeeld het kannibalisme vóór de intrede van de mensenhandel in Amazonia is weinig met stelligheid te zeggen. Maar de introductie van de handelswaar heeft de de schaal en de intensiteit van de intertribale oorlogen vrijwel zeker verhoogd, en de modaliteiten ervan veranderd. De inzet was hoger geworden: de handel was een stimulans om méér gevangenen te maken, en vaker en intensiever ten strijde te trekken. De ongelijke distributie van ijzerwaren en vuurwapens, waarvan juist de bemiddelende en slavenjagende groepen profiteerden, moet ook de patronen van geweldpleging hebben beïnvloed. Toename van het kannibalisme zou hiernee gepaard kunnen gaan, en we moeten dus in ieder geval de zelfrechtvaardiging van de Spanjaarden vermijden, ingesloten in het begrip rescate en de opvatting van de handel in gevangenen als een "menswaardig" alternatief voor antropofagie.

De Europeanen waren overigens ook niet in staat de Indiaanse samenlevingen te ontwapenen. Eerder probeerden zij het Indiaanse oorlogspatroon te sturen in de door hen gewenste richting. Het is dus waarschijnlijk dat in heel Amazonia aan de huidige "pacificatie" van de Indianen een periode is voorafgegaan waarin het Europese contact de onderlinge strijd juist heeft verhevigd. Ferguson spreekt over een proces van "warrification" van de Indiaanse samenlevingen.²⁷ Over de Pirá zegt Chr. Hugh-Jones bijvoorbeeld:

Een moeilijk in te schatten aspect van het veranderingsproces in Vaupés en Pirá-paraná is de afname van het intertribaal geweld. In een tussenliggende fase was dit geweld juist verhevigd, in relatie met of naar aanleiding de blanken. De terreur van de rubberhandelaren, de ontbinding van de tribale verbanden en het verbod van de priesters deden de onderlinge oorlogen uiteindelijk stoppen.²⁸

Ferguson onderscheidt drie soorten processen waardoor de Europese aanwezigheid geweld tussen Indiaanse groepen veroorzaakte: oorlogen op bevel of in opdracht van de Europeanen (waaronder de slavenjacht), oorlogen vanwege de migratiegolven en demografische verstoringen die het contact teweeg bracht, en oorlogen om Europese handelswaar (waaronder ijzer en vuurwapens). Hierbij moeten nog de rechtstreekse opstanden tegen de Europese vestigingen worden gevoegd. Alle inheemse oorlogspatronen die in Amazonia zijn beschreven, inclusief die van de Tupi volken, zijn niet "zuiver Indiaans" maar waren voor een aanzienlijk deel produkt van de Europese invloed. In de loop van deze studie zullen we al deze processen tegenkomen.²⁹

De expansie van de Mura is een voorbeeld van de wijde gevolgen van de koloniale druk op één bepaalde geografische plaats. Aangevallen door de Mundurucu (mogelijkerwijs omdat deze onder druk stonden van de Portugezen op de Tapajos) migreerden zij naar het

²⁷Ferguson 1990, pp. 238-239.

²⁸Chr. Hugh-Jones 1979, p. 10.

²⁹Ferguson 1990, pp. 239-247.

noordwesten, alom dood en verwarring zaaiend. Dit, en de intensieve slavenexpedities van de Portugezen, deed op hun beurt de Juri langs de Solimões westwaarts verplaatsen. De laatste golven van dit proces reiken tot aan het bezoek van enkele Juri aan Popayán om Spaanse hulp te vragen.³⁰

De "pacificatie" van de Amazonas samenlevingen is nog niet geheel voltooid. Nog steeds zijn er "wilde" stammen die aanvallen uitvoeren op kolonisten, oliemaatschappijen of missionarissen, en in verschillende landen zijn inheemse groepen betrokken bij bredere verzetsbewegingen. Wanneer gesproken wordt over "vrije", onafhankelijke Indianen, wil dit zeggen: gewapende stammen, in staat zich óók door middel van geweld op te stellen tegen in hun ogen onrechtvaardige omstandigheden.

In het kader van het Braziliaans integratiebeleid rond 1850 werden de Indianen in drie categorieën geklassificeerd:

- gentílos, woudbewoners zonder contact met de nationale samenleving;
- índios aldeados, die in toegankelijke dorpen woonden, langs de rivieren, en handelsrelaties onderhielden met de blanken;
- índios civilizados, die al werkten voor de openbare dienst-programma's en de kolonisten voedsel verkochten.³¹

Een eeuw later hanteert de Braziliaanse Indianendienst nog een soortgelijk schema, grafisch afgebeeld in klokken die op 0, 1/4, 1/2, 3/4 en 1 staan, voor Indianen die resp. geheel geïsoleerd, in sporadisch of permanent contact, of geïntegreerd zijn.³² Deze onderverdelingen veronderstellen een onafwendbaar en éénduidig proces van detribalisatie.

Het is niet verwonderlijk, dat in de loop van de eeuwen groepen Indianen hun identiteit hebben verscholen. De Indianen langs de midden-Solimões, dichtbij de rubberstations (Ticuna, Miraña, Mayoruna, Cambeba en Cocama), begonnen zichzelf al sinds honderd jaar als caboclos te zien, overbewoners zonder bepaalde Indiaans-etnische afkomst, in tegenstelling tot hun minder "beschaafde" stamgenoten in de krekken, of tot de "wilde Indianen" van de Javari. Maar de laatste tijd geven velen van hen opnieuw blijk van hun Indiaanse identiteit. Slechts twee Miraña dorpen waren sinds 1929 erkend door de overheid; maar in de jaren 80 werden er meerdere "nieuwe" Indiaanse gebieden erkend.³³

³⁰Cipolletti 1988, p. 15; zie vorig hoofdstuk.

³¹Wright 1983, p. 543.

³²Jorna 1989, p. 73.

³³Zie bv. Jorna, 1989, over de Cambeba; Oliveira 1988, p. 130, over de Ticuna; Faulhaber, 1988, p. 1.

De Amazonas samenlevingen zijn niet gebaseerd op sociale klassen, economische specialisatie of een overheid, maar op verwantschap. Alle sociale verbanden en machtsverhoudingen zijn familierelaties. Sommige groepen bepalen de afstamming via de vrouwelijke lijn; de meeste groepen in West-Amazonia zijn patrilineair. In alle gevallen vormt de relatie tussen de eigen en de aangetrouwde familie de spil van het sociale bestaan. Een man is arbeid, respect en loyaliteit aan zijn schoonvader verschuldigd; vaak woont hij langere tijd bij hem in en is dan economisch en politiek van hem afhankelijk. Een man kan dus zijn invloed vergroten via de huwelijken van zijn dochters. Vandaar dat bij patrilineaire groepen systemen van "vrouwenruil" voorkomen, waarbij duurzame bondgenootschappen tussen verschillende groepen worden gesmeed. Iedere cultuur heeft specifieke normen voor de meest geschikte huwelijken tussen diverse afstammingsgroepen (clans of stammen). Deze exogamie-regels worden aangevuld met een streng taboe op incest, die overigens niet overal gelijk wordt omschreven. Het incestverbod is dus vóór alles een ruilgebod, dat groepen ertoe brengt allianties aan te gaan.³⁴

Een typisch voorbeeld is Arhem's analyse van de huwelijksvormen van de Macuna in de Colombiaanse Amazonas. De belangrijkste indeling in het sociale verkeer is een fundamenteel onderscheid tussen "eigen mensen" en (actuele of potentiële) "aanverwanten" (*affines*) ("broeders" en "zwagers"), uitgedrukt in de verwantschapsterminologie.

De twee principes, patrilineaire afstamming en symmetrische huwelijksallianties, produceren en ordenen samen de voornaamste eenheden van de Macuna sociale en ruimtelijke organisatie: de op afstamming gebaseerde woongroep en de alliantiegeordende lokale groep, die alle belangrijke economische, rituele en politieke activiteiten onder de Macuna regelen.³⁵

Arhem onderscheidt drie vormen van huwelijk bij de Macuna. Het ideaal is de uitwisseling van zusters tussen mannen van geallieerde groepen, begeleid door onderhandelingen tussen de ouderen. Dit is echter niet altijd mogelijk - niet iedereen heeft bv. "zusters" (vrouwelijke bloedverwanten) om te ruilen. Vrouwen worden ook hardhandig geroofd van een verder verwijderd gebied, in een veldtocht die opgezet wordt als een grote jachtexpeditie. Zo'n gebeurtenis is aanleiding of gevolg van politieke spanningen tussen de groepen; een tegenaanval is te verwachten. In de regel wordt zo'n huwelijk mettertijd geformaliseerd, en komt er een symbolische tegen-roof. Vrouwenroof sluit dus onderhandelingen en ruil niet uit, en kan niet alleen oorlog, maar ook toenadering teweeg brengen; het is "de adequate vorm van een huwelijk tussen niet verwante groepen in verschillende woongebieden".³⁶

³⁴cf. Levi-Strauss 1983, pp. 657-665.

³⁵Arhem, 1981, pp. 52-53, 61. Overigens is hier het begrip "lokale groep" afkomstig van de waarnemer. De Makuna begrenzen hun sociale orde niet geografisch, maar op basis van afstamming.

³⁶Arhem, 1981, pp. 53-54. Vrouwenroof en het belang ervan in Amazonia is overigens een controversieel onderwerp (zie deel II, hoofdstuk 1, 2).

Binnen een lokale groep, integendeel, komt de derde vorm voor, de "schenking" zonder tegenprestatie van een vrouw aan nauwe bondgenoten. Ook dit is een vorm van "uitgestelde ruil", want jaren of zelfs generaties later kan een volgende "gift" in tegenovergestelde richting plaatsvinden. Er bestaat dus een nauwe relatie tussen de sociale afstand en de huwelijksvormen. De dynamiek van het model stelt een Macuna groep in staat nauwere banden aan te gaan met een verre groep, maar ook in tegenovergestelde richting. Soms leidt een "ruil" naar roof in plaats van "gift". Het belang van het huwelijks/alliantie-systeem is de mogelijkheid om vreemden te veranderen in nauwe bondgenoten.³⁷

De man-vrouw verhoudingen

De economische en sociale taakverdeling tussen mannen en vrouwen in de Amazonas culturen is bijna totaal. Dit is des te opvallender, omdat andere vormen van sociale arbeidsverdeling of stratificatie zwak of afwezig zijn. De min of meer gespecialiseerde rollen van shaman, aanvoerder of zanger zijn duidelijk minder strak afgebakend dan die van het man-vrouw rolpatroon.

In de voedselproductie verzorgen voornamelijk de vrouwen de akkerbouw, de mannen de jacht en de visvangst. Van cultuur op cultuur kunnen deze grenzen iets verschillen, evenals de consequentie waarmee deze deling in de praktijk doorgevoerd wordt. Zo nemen de vrouwen vaak wel kleinere visvangst en jacht, dichtbij het huis, voor haar rekening, en zijn de mannen in staat om vrouwelijke taken in de akker en de voedselbereiding op zich te nemen als hun vrouw ziek of overleden is.

De akkerbouw wordt voornamelijk als van de vrouwen gezien. Juridisch en symbolisch is de akker eigendom van de vrouwen; zij beheren alle details van de productie. Maar de transformatie van het bos in landbouwgrond, het kappen, is werk van de mannen. De vrouw is vooral die zwijgt in het ritueel, de openbare bijeenkomsten en de verhoudingen met andere groepen. Vrijwel alleen de mannen voeren het woord en nemen de formele politieke beslissingen. Oppervlakkig gezien oefenen zij "macht" uit, maar dit begrip is in de Indiaanse samenleving altijd betrekkelijk. De vrouwen beheersen de vruchtbaarheid, zowel van zichzelf als van de grond. Zij bewerkstelligen het voortbestaan van de groep, zowel van dag tot dag (landbouw en voedsel) als van generatie op generatie.³⁸

³⁷Arhem 1981, pp. 54-57, 61.

³⁸Malaver, 1992.

De man-vrouw taakverdeling

<u>mannen</u>	<u>vrouwen</u>
Jacht, visvangst (proteïne)	Landbouw (koolhydraten)
Jacht op grootwild (woud, ver weg)	Kleine jacht en visvangst (nabij huis)
Rituele gewassen (en bereiding)	Voedselgewassen (en bereiding)
Kappen van bos t.b.v. akkers	Planten, wieden, oogsten
bouw <u>maloca</u>	langer gebruik van, verblijf in en nabij <u>maloca</u>
Shamanisme, ritueel	Voortplanting
Relaties naar buiten oorlog, handel	Huwelijk bezegelt allianties
Loonarbeid blanken	Subsistentie-landbouw
Rubber, pelsjacht, plantages, infrastructuur	Voedsel voor verkoop Handnijverheid

De mannen zijn ook van haar afhankelijk in sociaal-politiek opzicht. Zonder haar inzet en medewerking beschikt een man niet over de voedseloverschotten, waarmee hij rituele bijeenkomsten kan organiseren om zijn prestige en invloed te handhaven. Meer dan schoonheid, zijn ijver en vruchtbaarheid de waarden waarom vrouwen begeerd worden.

De vrouwen hebben op essentiële punten een machtspositie, die de mannen als zeer reëel, zelfs als een zekere bedreiging ervaren.³⁹ Er is ongelijkheid tussen de rol en positie van mannen en vrouwen, maar niet noodzakelijkerwijs ongelijkwaardigheid. Voor de Cashinawa is er geen fundamentele dichotomie, maar een functioneel onderscheid. Hun opvatting van menselijke activiteit maakt van mannen én vrouwen sociale wezens:

Mannelijke en vrouwelijke activiteit (agency) zijn aanvullende aspecten van het productieproces. Deze activiteit (aangeleerd, meer dan aangeboren) is onderdeel van menselijke activiteit, gelieerd aan de begrippen verwantschap, cultuur en mensheid. Echte, goede mensen weten hoe goed te werken, te produceren. Echte

³⁹cf. Murphy en Murphy 1985, p. 137.

vrouwen oogsten cassave en bananen, vissen in beken, weven hangmatten en tassen met ingewikkelde ontwerpen, en koken goed voedsel. Zij hebben de machten van transformatie en incorporatie. Hun geslachtelijke activiteit en hun productieprocessen verbinden de vrouwen met de "binnenkant", het domein van verwantschap en menselijk samenleven. "Echte mannen" verzetten hard fysiek werk in de akkers, vellen bomen en planten om sociale ruimte te scheppen; ze jagen, vissen in meren en rivieren, en handelen met de Nawa (vreemdelingen), vaak ver weg in de steden. Hun geslachtelijke activiteit verbinden hen met de "buitenkant" en de wereld van puur fictieve affiniteit en mogelijke vijandschap, het tegenovergestelde van menselijk samenzijn. Hun machten zijn die van vernietiging en scheiding.⁴⁰ -

De man-vrouw verhoudingen in de landbouw zijn verbonden aan de Indiaans-blanke handelsverhoudingen, die vooral worden gevoerd door de mannen. Meestal zijn het de mannen, die voor de blanken werken: rubber tappen, bos kappen, tijgers en krokodillen jagen, enz. Maar ook als de vrouwen de producenten zijn -zoals bij diverse kunstnijverheidsprojecten- wordt de verkoop zelf vaak door de mannen gedaan. In de Indiaanse samenleving zijn zij belast met de contacten naar buiten. In heel Amazonas beheersen de vrouwen dan ook veel minder dan de mannen de "blanke" talen, Spaans, Portugees, Engels of Nederlands. De handel draagt bij aan de onderwaardering van hun rol.

Vaak neemt de "blanke" handelaar een Indiaanse vrouw, deels uit eenzaamheid in de oerwouden, maar ook om zich de vriendschap van een grotere Indiaanse groep te verzekeren. Voor haar familie is zo'n regeling aantrekkelijk, als zij daardoor gemakkelijker aan schaarse en belangrijke handelsgoederen kunnen komen. Via zo'n huwelijk is de kolonist tevens verzekerd van zijn eigen levensonderhoud, want zijn vrouw is erfgename van de eeuwenoude landbouwkundige kennis van de plaatselijke bevolking.

Het contact met de blanken heeft de Indiaanse vrouw verdrongen van een meer gelijkwaardige naar een meer ondergeschikte positie tegenover de Indiaanse man, evenals de Indiaanse volken als geheel ondergeschikt zijn gemaakt aan de "blanke" economie en politieke belangen. Deze verbanden worden duidelijk gemaakt in de mythen, waarin het ontstaan van de mensheid en het waarom van de huidige toestand van de wereld uiteengezet wordt.⁴¹

Cosmologie en shamanisme: De ideologie van de Indianen

In de cosmologie van vele Indiaanse groepen in Amazonas is het heelal opgebouwd uit cirkelvormige, parallelle, elkaar verticaal opeenvolgende werelden, waarvan de hoogste en de laagste de smalste zijn, en de onze (de midden-wereld) de breedste. Voor de Ticuna zijn er bijvoorbeeld acht werelden:

⁴⁰McCallum 1990, p. 417.

⁴¹Malaver, 1992; zie deel III, hoofdstuk 1, 2; deel IV, hoofdstuk 3.

- de diepste, in het centrum van de aarde: bewoond door de god Ngonütuma;
- hier boven, een wereld bewoond door blinde mensen, die zich op de tast voortbewegen, en hun weg vinden langs touwen die ze daarvoor hebben gespannen;
- hierboven, met mensen die lijken op echte mensen (ze zaaien, jagen, vieren feesten) maar ze hebben geen anus, en voeden zich alleen met de geur van het voedsel;
- hierboven weer, een volk van dwergen, klein maar zeer sterk;
- deze wereld, waar de mensen leven, waar na hun dood een deel van hun ziel verblijft, en ook de demonen wonen;
- de eerste hemel, bewoond door de godin Taé en de zielen van de doden, en door de koningsarend;
- de volgende, met mensen die veranderd zijn in vogels;
- de hoogste, de zichtbare hemel, met de zon en de sterren.⁴²

Van de Huitoto in Colombia heb ik een soortgelijk model vernomen; ook de Barasana kennen een dergelijke structuur.⁴³

De religie van de Amazonas Indianen wordt wel een "natuurgodsdienst" genoemd. Zij zien -de natuur- als bevolkt door, of opgebouwd uit "mensen" in symbolische zin, bovennatuurlijke antropomorfe wezens. Het in Europa zo belangrijke onderscheid tussen "natuurlijk", "cultureel" en "bovennatuurlijk" is de Indiaanse gedachte volstrekt vreemd. Elke plaats in het natuurlijk milieu heeft een eigen, onvervangbare identiteit: een intrinsieke waarde, die uitgedrukt wordt in een kwalitatieve en persoonlijke relatie met "magische" wezens. Stroomversnellingen, eilanden en heuveltoppen zijn de woningen van dieren of woudgeesten, "meesters" van een bepaalde plaats, soort of verschijnsel. Op de bodem van de rivieren staan de malocas van de vissen, die daar zingen, coca gebruiken en rituelen uitvoeren. Met al deze personages moeten wederkerige relaties onderhouden worden, waar de verbintenis van de materiële produktie met de ideologische concepties tot uitdrukking komt. De "meester van het wild" moet men bv. coca en tabak aanbieden, in ruil voor succes bij de jacht. Overtreding van voedseltaboes, die bv. rusten op kinderen, op menstruerende vrouwen of op deelnemers aan initiatierituelen, kunnen door de betreffende "meesters" gestraft worden met ziekte en dood, evenals excessen in de jacht of visvangst. Al het Indiaanse territorium is dus letterlijk "heilige grond".

In de mythen hebben dieren een tweede, menselijke natuur, met inbegrip van bijbehorende menselijke lichaamsdelen, sociale verbanden en materiële uitrusting. Tegelijk behouden zij de speciale kenmerken van de betreffende diersoort. Naar gelang de loop van het verhaal dit vereist, wordt de menselijke of de dierlijke gedaante actief. Ritueel en shamanisme zijn grotendeels op dit mechanisme gebaseerd.

De mens, evenals dus alle levende wezens, die aan hem gelijkgesteld worden -en elk wezen leeft!-, is drager van een persoonlijke kracht, die als zodanig slechts tijdelijk aan de ene of de andere gedaante verbonden is, om later in een andere over te gaan. Hierom is

⁴²Oliveira 1988, 142-143.

⁴³Chr. Hugh-Jones, 1976.

het Amazonas wereldbeeld een vorm van animisme te noemen, als zulke etic categorieën (lees: vaktermen) nodig zijn. Hierdoor zijn allerlei transformaties mogelijk: natuurlijke processen (levenscycli van dieren en mensen, groei en verval van de vegetatie, de wisseling van de seizoenen gedurende het jaar) en mythische transfiguraties worden verklaard als slechts uiterlijke veranderingen, met behoud van de essentie: een bepaald, individueel bewustzijn. Ook de dood vormt hierop geen uitzondering: het wezen van de mens, zijn ziel of "bezieling", kan overgaan op zijn beenderen, op voorwerpen waarmee hij in aanraking is geweest, op een plant die op zijn lichaam groeit, enz. Niemand is voorgoed verdwenen, maar leeft voort in zijn nakomelingen.

Over de opvattingen van de Yecuaana in Venezuela wordt bv. vermeld:

Gewone mensen hebben een passieve "ziel" of "tweede ik", maar shamanen en de mythische voorouders hebben een onafhankelijke ziel, die willekeurig gericht kan worden. Als zijn eigenaar het wil, kan het van het lichaam naar het bovennatuurlijke verplaatst worden. De vorm van het lichaam is onbelangrijk, en de barrières tussen (verschillende) realiteiten zijn doorzichtig en gemakkelijk doorbroken. De Eerste Mensen, zoals shamanen vandaag de dag, leefden in een veelvormige staat waarin nog geen grenzen bestonden. Het was de tijd van het begin, toen hemel en aarde nog verbonden waren en de verschillen tussen de soorten nog niet erkend waren.

Ieder van deze Eerste Mensen werd de "Meester" van de soort die hij voortbracht. Behalve zijn vorm aan te nemen, heeft deze Meester ook ieder aspect van de cultuur (gedrag) van de soort ontwikkeld, alle als cultuurhelden van hun eigen soort. Hun daden in de mythische tijd dienden als onzichtbare modellen van hen die na hen kwamen...⁴⁴

Shamanisme

Het universum is dus geanimeerd, en communicatie ermee verloopt via shamanisme en ritueel. Formeel wordt deze dialoog mogelijk gemaakt door een complex systeem van metaforen en analogieën, ingebed in de taal en in het bijzonder in de mythologie. Het toekennen van een "dubbele natuur" aan dieren, planten en mensen veronderstelt het onderscheid tussen een oppervlakkig zichtbare gedaante van de wezens, en een diepere essentie, waarmee in gesprek moet worden getreden. Het doordringen van de uiterlijke verschijning naar de diepere persoonlijkheid is de specifieke taak van de shaman, aangeduid met de term "denken".

"Denken" is een ontoereikende vertaling van Indiaanse begrippen in de Europese talen, zij het Spaans, Portugees of Nederlands. Een ook gebruikte variant is "toveren", evenmin adequaat vanwege de negatieve klank van dit begrip binnen de Europese traditie. "Denken" is geen vrijblijvende term voor elke willekeurige mentale activiteit, maar een zeer bepaalde vorm hiervan, opgevat als een actieve handeling. Hierom spreekt men ook over "werken",

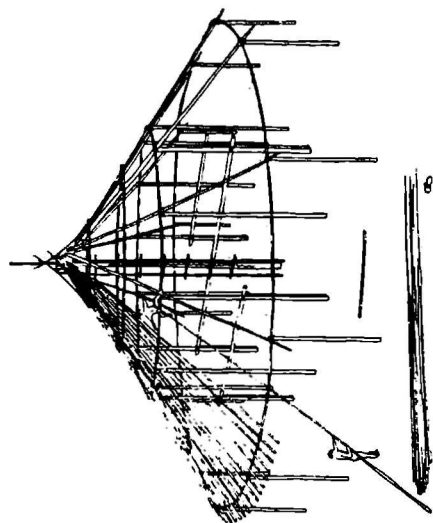
⁴⁴Guss 1987, p. 50.

het "denkwerk" van de shaman. Deze opvatting van "denken" als praxis is onontbeerlijk om de mythologische voorstellingen van Amazonia te begrijpen. De Indiaanse shaman kan zich bijvoorbeeld 's nachts in een jaguar veranderen, die het oerwoud doorkruist om zijn vijanden te verslinden. Op het zichtbare vlak bestaat dit "verslinden" uit ziekte en -eventueel dagen later- sterven van de betreffende mensen, vaak leden van een andere gemeenschap. In de voorstellingen van Amazonia, waar alle verschijnselen meerdere vormen hebben, is het "opeten" een algemene term die verschillende manieren van "de dood toebrengen" omvat.

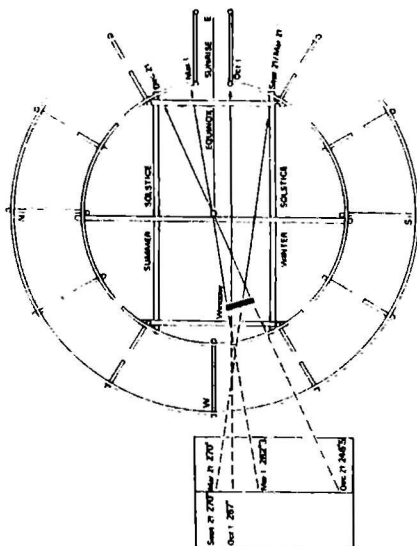
In de shamanistische wetenschap van de Indianen en in hun ritueel komen diverse rituele, "heilige" planten voor. Naargelang de verschillende culturen, kan het gaan om gewassen die tot alcoholische dranken worden gegist (ananas, cassave, zoete aardappelen, maïs), om licht stimulerende kruiden (coca, tabak), of hallucinogene planten die de shaman helpen te "zien" (yagé, yopo). De precieze variëteiten en de gebruiken rondom deze planten zijn in elke cultuur verschillend, maar in alle gevallen spelen ze een rol in het sociale verkeer, de verhoudingen binnen en tussen de Indiaanse gemeenschappen, en het ritueel, de verhoudingen tussen mensen en de onzichtbare krachten om hen heen.

Als ceremoniële ruilprodukten die de Indianen elkaar op feesten en bezoeken aanbieden, symboliseren ze een vriendschappelijke en gelijkwaardige relatie, en bekrachtigen ze de onderlinge verhoudingen tussen de groepen. Zo kent de etiquette tijdens rituele bijeenkomsten nauwkeurige regels over de verdeling van coca en andere giften. Maar ook worden ze typisch gebruikt om een verbond aan te gaan met bovennatuurlijke wezens. De "meesters" van de jacht en de visvangst ontvangen coca en tabak in ruil voor het te doden wild, evenals de bosgeesten aan wie raad en bescherming wordt gevraagd. De "heilige planten" belichamen de intieme relatie tussen de Indiaanse cultuur en het ecosysteem, en hun grondige kennis ervan.

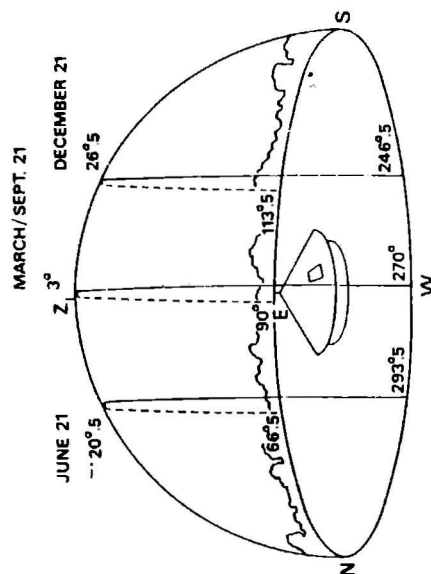
De Yecuana woning als cosmologisch nmodel bron: Wilbert 1986, pp. 431, 445.



Architectural detail of Yecuana roundhouse: outer and inner circles of posts supporting roof infrastructure. Four rings of bushrope encircle the roof cone. Notice zig-zag snake design on central post behind construction scaffolding. From Barandiarán 1966; courtesy *Antropología*.



Ground plan of Yecuana roundhouse demonstrating direction of sunbeam through the open window during the dry season. At equinoctial sunrises light enters straight through main entrance and reaches the foot of the central post. Drawing by Noel Diaz.



Noon position of the sun at equinoxes and solstices over Yecuana roundhouse and roof window. Drawing by Noel Diaz.

De Amazonas-Indianen kennen geen strikte scheiding tussen "heilige" en "profane" werelden. Ritueel en cosmologie zijn verbonden aan het dagelijks leven: de details van de voedselproductie worden verklaard in de mythen, maar zijn tegelijk de bevestiging en de leerschool hiervan. Het gemeenschapshuis, bijvoorbeeld, wordt gebouwd als een microcosmos. In de culturen van de Mirití in Colombia bevindt de hoofdingang van het huis, die bezoekers gebruiken, zich aan de oostzijde; de kleinere, westelijke ingang is voor familie. De plattegrond van de maloca tekent een code met ruimtelijke associaties. Begroetingen en gesprekken worden gehouden in het midden, in de rituele vierhoek tussen de heilige palen die het dak ondersteunen, waar coca en tabak gebruikt worden. De oostelijke helft van het huis, rondom de hoofdingang, is het gebied waar de bezoeker zich mag bevinden, en waar hij slaapt. Het westelijke deel is de intieme ruimte van de eigenaar van het huis en zijn familie; het "vrouwelijke" deel van het huis, waar de kookvuren staan en de vrouwen de meeste tijd doorbrengen. De maloca is niet alleen een woonruimte, maar een tempel en een model van het heelal. De indeling van het huis in het dagelijks gebruik, en -nog sterker- de choreografie in de rituele dansen, weerspiegelen die van de samenleving en die van de kosmos.

Genderverhoudingen in ritueel en ideologie

Net als op het menselijke vlak, staan ook in de natuur alle activiteiten, kenmerken en verhoudingen in een binair, sexegebonden contrast. Alle verschijnselen hebben een mannelijk of een vrouwelijk karakter ten opzichte van andere, en binnen elk van hen worden verdere tweedelingen gezien. Een systeem van metaforen en analogieën verklaart deze verbindingen.

De rituele sfeer, waaronder de shamanistische praktijk, de leiding van initiatierituelen en de mythologische kennis, behoort toe aan de mannen. Hoewel de akkerbouw in zijn geheel een vrouwelijke bezigheid is, verzorgen de mannen de rituele gewassen: coca, tabak, ananas, yagé. Binnen de landbouw staan deze planten tegenover de "vrouwelijke" voedselgewassen, zoals de cassave. Een groot deel van de mythische overlevering is gewijd aan de spanningen en dubbelzinnigheden in de man-vrouw relatie. Zo spreken veel mythen over een tijd dat de vrouwen de rituele geheimen bezaten en de mannen onderdrukten. Ongetwijfeld komt uit deze mythische thema's de legende van de vrouwelijke krijgers of Amazones voort, die de rivier en het gebied hun naam hebben gegeven.⁴⁵

De initiatierituelen voor jonge mannen en vrouwen bij de overgang naar geslachtsrijpheid behoren tot de belangrijkste gebeurtenissen in de Amazonas samenlevingen. Dit is niet verwonderlijk, want deze worden gestructureerd door verwantschap en huwelijk. Controle op de seksualiteit is dus een politiek middel bij uitstek. Bepaalde rituelen lijken ook mannelijke pogingen om in de vrouwelijke geheimen van menstruatie en zwangerschap te delen. Een voorbeeld is de Yuruparf-ceremonie in het Vaupés gebied, als initiatie en zuiveringsritueel van de mannen (zie deel III, hoofdstuk 8).⁴⁶

⁴⁵cf. voor de Yucuna Herrera, 1975; voor de Mundurucu Murphy en Murphy, 1985.

⁴⁶cf. Chr. Hugh-Jones, 1979; St. Hugh-Jones, 1979.

Volgens Morton dient het vrouwelijk initiatieritueel bij de Waiwai in Brazilië om bepaalde tegenstellingen in de samenleving in stand te houden en tegelijk te maskeren. Ze scheppen een moreel klimaat om de sociale en economische uitbuiting van de vrouwen in het huwelijkssysteem te rechtvaardigen. Een hardwerkende vrouw is van de hoogste waarde voor haar man en daarom, reeds vóór enig huwelijk, ook voor haar eigen familie. In het ritueel internaliseren de meisjes deze waarden en worden ze tegelijk beschermd van de (bovennatuurlijke) gevaren waaraan zij blootstaan door haar seksuele aantrekkingskracht. Het belang van produktiviteit in de landbouw wordt dus gekoppeld aan menstruatie- en incestataboes. Als de rituelen naar behoren worden uitgevoerd kan de familie een goede vrouw op de "huwelijksmarkt" beschikbaar stellen, waarmee de groep jongemannen van buiten -schoonzoons- aan zich verplicht en zo versterkt wordt. Morton benadrukt de verwevenheid tussen religie, ritueel, ideologie en sociaal-culturele praktijk.⁴⁷

Mythen en overleveringen

De Amazonas-Indianen hebben een uitgebreide literatuur, niet op schrift maar als mondelinge overlevering. Deze traditie omvat in elke aparte stam tientallen verschillende verhalen, in diverse genres, voor het grootste deel gegoten in de vorm van dierenvertellingen. In de mythen hebben dieren een tweede, menselijke natuur, met inbegrip van bijbehorende lichaamsdelen, sociale verbanden en uitrusting. Tegelijk behouden zij de speciale kenmerken van de betreffende diersoort. Naar gelang de loop van het verhaal dit vereist, komt de menselijke of de dierlijke gedaante naar voren.

De mythen en verhalen hebben belangrijke sociale en intellectuele functies voor de Indianen. Zoals de televisie bij ons, zijn zij een aangenaam en nuttig tijdverdrijf. De verhalen houden 's avonds de groep bijeen, de ouderen -die minder fysiek werk kunnen leveren- kunnen bewijzen dat ze nog meetellen, en bezoekers uit andere gemeenschappen proberen hun gastheren te overtreffen.⁴⁸

In een samenleving zonder geschreven registers, vormen de mythen bovenal een onmisbare bron van kennis en informatie. In deze verhalen liggen de ervaringen opgeslagen van tientallen generaties van Indianen, die het milieu waarin zij leven grondiger hebben bestudeerd dan de westerse ecologie dit tot nu toe kan. Het gedrag van alle planten en dieren uit hun omgeving, de gunstige plaatsen om te vissen en te jagen, de onkruidbestrijding in de akkers, de geneeskrachtige en de giftige bladeren worden erin verklaard. Maar ook de geschiedenis van de groep, de maatschappelijke normen, de huwelijksregels en de juiste vorm van de rituelen leert men kennen via deze verhalen. De mythologie is dus een handleiding voor het dagelijks leven. En dit geldt met name voor die verhalen, waarin de oorsprong van de wereld of bepaalde aspecten ervan wordt uitgelegd.

De migratie van jongere Indianen naar "blanke" regionale centra bemoeilijkt de overdracht van de mondelinge overlevering. De cassetterecorder met "blanke" muziek wedijvert met

⁴⁷Morton 1983, pp. 59-62.

⁴⁸zie deel IV, hoofdstuk 1.

de traditionele verhalen. Ook pulpliteratuur en strips ondermijnen de amuserende rol van de mythe als vertelling, die de overdracht van de erin vervatte informatie heeft gegarandeerd. Als door nieuwe informatiestromen en -media de integratieve sociale functie van het vertellen in het geding komt, of ook vervangen wordt door Christelijke prediking, dreigt gevaar voor de hele orale cultuur en voor de boodschap die zij draagt. De oefening van het geheugen wordt verwaarloosd, en de ouderen verliezen het prestige, verbonden aan het heilige karakter van de mythen die zij kennen. De steeds sterker verspreide "blanke" ideologische boodschappen verdringen de Indiaanse orale traditie.

Verdedigingsstrategieën - De strijd om te overleven

De reacties van de Indiaanse volken op de blanke aanwezigheid in Amazonia zijn uiteenlopend geweest. Vele groepen hebben zich tijdelijk onderworpen, al dan niet na strijd en aangetrokken door de handelswaar. Actieve samenwerking van sommige (delen van) Indiaanse groepen met de blanken, om andere te onderwerpen, is eveneens een regelmatig herhaald patroon. Deze onderwerping was overigens dubbelzinnig, en de koloniale geschiedenis staat bol van rebellies tegen de missionarissen en handelsposten, die zich kenmerken door het afschrikken van de blanken door enkele van hen te doden, het verlaten van de missiedorpen en de terugkeer naar een meer verspreid nederzettingpatroon. Bij deze vlucht van gebieden onder "blanke" controle naar meer afgelegen streken kunnen zich "regressieve" processen voordoen, zoals het verlaten van de landbouw om een jacht- en verzamelingseconomie op te nemen en een vereenvoudiging van de sociale structuur (zie deel IV, hoofdstuk 3). Tot op vandaag zijn er in het Amazonebekken zgn. "verloren stammen", die het contact met blanken of andere Indianen koste wat het kost vermijden, hoewel het er vroeger wel geweest is.

Een van de belangrijkste strategieën in de verdediging tegen de "blanke" overheersing is de territoriale herindeling, migratie of vlucht naar nieuwe gebieden, en de herschikking van de etnische identiteiten. Deze in de XVIe eeuw begonnen migratieprocessen gaan nog altijd door. Ingano uit de Aguazero en de Napo in Ecuador vestigen zich in de benedenloop van de Putumayo, om te ontsnappen van het werk in de goudmijnen en de rijstplantages. De Huitoto vluchtten van de rubberslavernij langs de Caquetá en andere rivieren. Het contact tussen verschillende groepen op zoek naar de vrijheid, heeft geleid tot nieuwe verschijnselen. Er vinden hergroeperingen plaats in multi-etnische gebieden, waar gaandeweg relaties van onderlinge samenwerking en verwantschap opkomen, en er tenslotte nieuwe groepen ontstaan.⁴⁹

Een onschatbare culturele hulpbron is de rituele praktijk van het shamanisme. De veelal door blanken en Indianen gelijkelijk gevreesde "toverkunst" is bv. voor de Siona en Ingano van de Putumayo, in Colombia, een hoogst belangrijk strijdmiddel, dat nauw samen hangt met de hallucinogene yagé liaan, die hen kennis en macht geeft.⁵⁰

⁴⁹Parra, 1988.

⁵⁰Chaves en Vieco 1987, pp. 185-186.

Een andere belangrijke vorm van het Indiaans verzet zijn de zgn. messianistische bewegingen. Binnen de geschiedenis van de Indiaanse volken, vanaf de Tupi migraties in de XVIe eeuw, zijn er religieuze bewegingen voorgekomen, geleid door profetische figuren - soms gerespecteerde shamanen, soms jonge kinderen. Vanuit een mythische ideologie, leiden zij migraties, onttrekken ze de Indianen aan de arbeid voor de blanken, en richten zij eigen kerken op, onafhankelijk van de missies. Vaak wordt een spoedig einde van de wereld voorzien, waarvan alleen de trouwe leden van de eigen groep, ritueel gezuiverd, gered zullen worden. Vooral de blanken zullen omkomen, ofwel slaven van de Indianen worden, die hun rijkdommen en macht zullen bezitten. De Indiaanse magische opvattingen worden dus verbonden aan een politieke stellingname van verzet tegen de koloniale overheersing. Vandaar dat deze bewegingen een massaal karakter kunnen krijgen, en vele honderden en zelfs duizenden Indianen mobiliseren. In sommige gevallen -waar de "blanke" overheersing indirect is- kunnen deze bewegingen uitgroeien tot ware inheemse godsdiensten; in andere wordt dergelijk "oproer" hardhandig onderdrukt door de blanken, die de leiders gevangen nemen of doden. Maar kort daarop kunnen de bewegingen weer herleven (cf. deel III, hoofdstuk 6, 8; deel IV, hoofdstuk 6).

Indiaanse organisaties

Vanaf de jaren 70 hebben de Amazonas-Indianen op lokaal en regionaal, later op nationaal en internationaal niveau belangenorganisaties gevormd om tegenover de (neo)koloniale instellingen en nationale overheden hun rechten op grond en cultuur naar voren te brengen. Voor de Cashinawa van de hoge Purus en Juruá -het grensgebied tussen Brazilië en Peru- begon deze nieuwe vorm van ontmoeting met de buitenwereld in 1970, met belangrijke gevolgen. Midden jaren 70 maakte de antropoloog Vale de Aquino met enkele medestanders een begin met de strijd voor grondrechten en met economische hulpprojecten. In Rio Branco, de hoofdstad van de deelstaat Acre, zetten zij een regionale afdeling op van de Comissão Pro-Índio (CPI), een van de voornaamste urbane steungroepen in Brazilië. Deze verzorgt een alfabetiseringsproject, waarin Indiaanse jongeren worden opgeleid om onderwijzers en boekhouders van coöperaties te worden. (De kerkelijke CIMI, Conselho Indigenista Missionário werkt ook in Rio Branco, vooral voor de Kulina-Indianen).

In de jaren 80 konden de wijd verspreide Cashinawa zich hergroeperen in een Indiaanse reserve. De Indiaanse politieke organisatie, eerst gestimuleerd door de stedelijke steungroepen, schaarde zich onder de vlag van de UNI. De coöperatieve beweging oefent druk uit voor Indiaanse rechten als landtitels, economische hulp, sociale voorzieningen en onderwijs. Tegen 1985 probeerden vele gemeenschappen, zowel in Peru als in Brazilië, onafhankelijk te worden van de tussenhandel door middel van lokale coöperaties, waarmee ze hun producten rechtstreeks naar de steden vervoeren en daar tegen betere prijzen inkopen doen. De leiders van de coöperaties brengen meerdere maanden per jaar door in de steden, voor cursussen, onderhandelingen over grondrechten en projectfinanciering.⁵¹

In Peru stimuleerden de overheid en NGO's vanaf 1969 regionale "Congressen van Indiaanse Gemeenschappen", die een organisatieproces op gang hebben gebracht. In de

⁵¹McCallum 1990, pp. 412, 415-416, 426, 430.

jaren 70 en 80 komen steeds meer regionale organisaties op, ondermeer gesteund door de Kerk, de regionale overheid en Europese ontwikkelingsorganisaties. Onder andere kanaliseren zij beurzen voor middelbaar en hoger onderwijs, waarvoor Indiaanse jongeren zich tijdelijk buiten hun woongebied -tot in Lima toe- moeten vestigen. De meest bekende overkoepelende organisatie is AIDSEP, dat sinds 1987 concurrentie heeft van de Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP).⁵²

Als nationale Amazonas-organisaties functioneren in Bolivia de CIDOB, in Ecuador CONFENIAE en in Colombia de Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), opgericht door Andes-Indianen.⁵³ In Brazilië is de UNI (Unie van Indiaanse Naties) de landelijke Indiaanse organisatie.

Op internationaal niveau hebben Indianen in de jaren 80 een coördinerende Amazonas-organisatie opgericht, de COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica). Woordvoerders als Evaristo Nugkuag uit Peru bepleiten de Indiaanse zaak in de Mensenrechtencommissie van de Verenigde Naties in Geneve, het British Museum in Londen, congressen in Kopenhagen, enz. In documenten bestemd voor de Wereldbank, de Interamerikaanse Ontwikkelingsbank, USAID, de Europese Gemeenschap en andere donoren van ontwikkelingshulp, wordt gevraagd om Indiaanse participatie in hun plannen en projecten, inspraak en overleg, overeenkomsten tussen donoren en Indiaanse volken, uitwisseling van informatie, etc.⁵⁴

Internationale belangstelling voor de positie van de Indianen is opgekomen sinds het eind van de jaren 60, naar aanleiding van reportages uit het binnenland van Brazilië -waar de Operação Amazonia van de militaire dictatuur in volle gang was- en missies van het Rode Kruis. Tussen 1968 en 1970 werden gespecialiseerde steun- en publiciteitscomités opgericht: Survival (Engeland), IWGIA (Denemarken), WIZA (later WIP, tegenwoordig NCIV, Nederland). Gecommitteerde antropologen namen hieraan deel en spraken zich uit op diverse internationale congressen en in het bijzonder op de beroemde Verklaring van Barbados in 1971.⁵⁵

De Indiaanse beweging in de Amazonelanden is dan ook nauw verbonden aan de activiteiten van solidariteitsgroepen in Latijns Amerika en Europa. De COICA werd bijvoorbeeld opgericht naar aanleiding van een conferentie in Wenen in 1987 over "De toekomst van mens en milieu in Amazonia". Aandacht voor de Indiaanse volken dreigt hier wel in de schaduw te staan van die voor het tropisch regenwoud als ecologische rijkdom. Een recente trend is het zgn. "Klimaatverbond" tussen inheemse organisaties en West-Europese gemeenten. Maar plechtige beloften over landrechten, aan de Indianen van

⁵²Chirif, 1974; Coñivo 1989, pp. 6-7; Rummenhoeller en Lazarte 1990, pp. 174, 179, 189-190. Zie ook deel III.

⁵³cf. Bassoli, 1987; Malaver en Oostra, 1986; Oostra, 1992.

⁵⁴IWGIA, 1987; COICA, 1990.

⁵⁵Kloos 1974, pp. 92-94.

Brazilië gedaan door westerse oliemaatschappijen tijdens de Wereldconferentie over het milieu in Rio, 1992, zijn echter opnieuw grof geschonden.⁵⁶

⁵⁶LASO documentatie; Tribaal Nieuws 1992, 1993.

INDIAANSE GROEPEN EN GESCHATTE BEVOLKING IN HET AMAZONEGEBIED,
PER LAND

De volgende gegevens zijn bijna per definitie onjuist. In de documenten zijn lijsten van tribale groepen in Amazonia en hun bevolkingsaantallen altijd tegenstrijdig, en wel om historische redenen, die in de loop van dit boek duidelijk worden. De bronnen zijn onvolledig, cijfers komen onderling niet overeen, het Amazone-gebied van Ecuador en het Guyana territorium van Venezuela ontbreken. De bedoeling van deze opgave is dan ook geen inventarisatie, maar een zeer globale indruk van de veelheid en het relatieve belang van de Indiaanse groepen.

Totale bevolking Amazonas-Indianen¹

Venezuela	100.000
Colombia	100.000
Ecuador	65.000
Perú	100.000
Bolivia	150.000
Argentina	100.000
Paraguay	50.000
Brazilië	100.000
Guyana	45.000
Suriname	8.000
Fr. Guyana	4.500
totaal:	822.500

¹TWGIA 1987, p. 129.

COLOMBIA:

Indiaanse groepen in het Colombiaans Amazonegebied

Groep	Taalfamilie	Aantal
Siona	Tucano	503
Macaguaje	Tucano	30
Coreguaje	Tucano	500
Tama	Tucano	-
Cubeo	Tucano	3.158
Tucano	Tucano	977
Wanano	Tucano	574
Pira-Tapuyo	Tucano	137
Bara	Tucano	300
Tuyuca	Tucano	453
Desana	Tucano	1.123
Siriano	Tucano	689
Tatuyo	Tucano	300
Carapana	Tucano	236
Macuna	Tucano	510
Barasana	Tucano	300
Taiwano	Tucano	150
Yurutí	Tucano	294
Yurutí-tapuyo	Tucano	112
Tanimuca	Tucano	100
Letuama	Tucano	100
Yaúna	Tucano	60
(Diverse groepen)	Tucano	3.400
Curripaco	Arawak	2.300
Baniwa	Arawak	50
Tariano	Arawak	61
Piapoco	Arawak	10.000
Kawiyarí	Arawak	150
Yucuna	Arawak	200
Matapí	Arawak	480
Baré	Arawak	76
Piaroa	Arawak	1.081
Guarequena	Arawak	-
Geral	Tupí	-
Huitoto	Huitoto	6.775
(Murui-Muinane)		
Ocaina	Huitoto	106
Nonuya	Huitoto	180
Miraña	Bora-Miraña	840
Bora	Bora-Miraña	250
Andoque	Andoque	144

Cocama	Tupf-Guaraní	205
Ticuna	Ticuna	1.386
Macú	Macú	250
Puinave	Puinave	3.000
Carijona	Carib	500
Tinigua	Carib	-
Yagua	Yagua	-
Yurí	-	-
Guayabero	Guahibo	830
Sicuaní (Guahibo)	Guahibo	500
Sáliva	Guahibo	-
Ingá	Quechua	7.227
Cofan	Chibcha?	925
Camsa	Chibcha?	4.758
Awa (Cuayquer)	Chibcha?	411
Páez	Chibcha	466
Catío	Chocó	396
totaal:		57.803

bron: Correa 1984, pp. 199-202.

BOLIVIA:

Etno-linguïstische groepen in de laaglanden van Bolivia²

Etnische groep	Geschatte bevolking (1987)
Ava-Guaraní	40.000
Simba	500
Izocaño	5.500
Guarayo	7.000
Sirionó	800
Yuquí	200
Tapieté	40
Moncoca	18.000
Chiquitano	38.500
Churapa	500
Ign./Lorenzo	5.000
Trinitario	5.000
Baure	5.000
Paunaca	170
Tacana	5.000
Reyesano	1.200
Cavineño	1.800
Esse Ejja	900
Araona	61
Toronoma	(-)
Mataco	2.500
Ayoréode	2.000
Yaminagua	1.000
Chacobo	300
Pacahuara	9
Mosetene	1.000
Chimane	2.000
More	(-)
Yuracaré	(-)
Canichana	(-)
Cayuvana	(-)
Itonoma	(-)
Movima	(-)
Leco	(-)

(-): Geen gegevens beschikbaar

²García 1990, p. 309, op basis van gegevens van Zolezzi en Riester, 1987.

PERU:

Etnische groepen in de Peruaanse Amazonas (1974)

<u>Taalfamilie</u>	<u>Groep</u>	<u>Geschatte bevolking</u>
Jibaro	Aguaruna	18.000
	Huambisa	5.000
	Achual	5.000
	Jíbaro	3.000
Candoa	Candoshi	5.200
	Murato	-
Cahuapana	Chayahuita	6.000
	Jebero	3.000
	Paranapura	-
	Balsapuertinos	-
Huitoto	Ocaina	500
	Bora	1.500
	Muinane	600
	Murui	400
Arawak	Amuesha	5.000
	Campa/Ashaninca	-
	Campa/Pajonal	45.000
	Campa Nomatsiguenga	-
	Machiguenga	12.000
	Piro	5.000
	Amarakaeri	1.500
	Culina	1.500
Pano	Cashibo	2.000
	Shipibo-Conibo	20.000
	Amahuaca	4.000
	Sharanahua	1.000
	Cashinahua	2.000
	Capanahua	2.000
	Yaminahua	2.000
	Mayoruna	1.500
	Marianahua	1.500
	Remo	-
	Pishquibo	-
	Chandinahua	-
	Mastanahua	1.000

Tucano	Piojé	300
	Angotero	200
	Orejón/Koto	500
Tupí-Guaraní	Cocama/Cocamilla	20.000
Záparo	Arabela y Vacacocha	300
	Iquitos	600
	Andoas	50
Peba/Yagua	Yagua	3.000
Quechua	Quechua	10.000
	Lamistas	15.000
Shimacu	Urarina	5.000
Niet geklass.	Ticuna	5.000
	Chambicuro	-
	Huachipaire	1.500
	Arasairi	600
	Tuyunseri	400
	Maneteneiri	200
	Sirineiri	400
	Huarayo	2.100
	Iñapari	500

-: geen informatie

totaal: meer dan 220.000

Bron: Chirif 1974, p. 52-53. Dezelfde tabel wordt gegeven door Haring 1986, pp. 172-174, met als bronvermelding San Román, 1975.

BRAZILIE: Tribale groeperingen in Amazonia

bron: Figueiredo 1988, pp. 23-31

regio / naam	taalgroep	aantal
<u>Guyana:</u>		
Apalai	Karib	10
Galibi	Karib	37
Galibi-Marworno		860
Karipuna		672
Palikur	Arawak	561
Parukotó-Xaruma	Karib	1.200
Hixkariana	Karib	308
Tiriyó	Karib	329
Kaxuiana	Karib	134
Warikiana	Karib	300
Wayana	Karib	150
<u>Savanne:</u>		
Ingarikó		459
Makuxi	Karib	15.287
Mayongong	Karib	200
Taulipang	Karib	220
Atroari	Karib	350
Wapixana	Arawak	5.122
Yanomami	Xirianá	9.000
<u>Rio Negro gebied:</u>		
Baniwa	Arawak	4.197
Kobewa	Tukano	150
Maku	Maku	2.631
Tariana	Arawak	1.596
Tukano (Daxsea)	Tukano	2.231
Tukuna (Ticuna)		18.000
Wanana	Tukano	555
<u>Juruá-Purus gebied</u>		
Apurina	Arawak	3.000
Deni	Arawá	110
Jarawara	Arawá	120
Kampa	Arawak	357
Kanamari	Pano	647
Katukina		306
Kaxarari	Arawak	560
Kaxinawá	Pano	1.987
Kulina	Arawá	2.437
Maniteri	Arawak	530

Marubo	Pano	499
Mayá	Pano	135
Paumari	Arawá	280
Poyanawa	Pano	227
Yamadadi	Arawá	280
Yaminawa	Pano	357
Yuma	Tupí-Guaraní	-

Guaporé gebied:

Arikapu		41
Digut (Gaviao)	Mondé	220
Karitiana	Arikém	109
Nambikwara	Nambikwara	658
Pakaánova	Txapakura	1.147
Puruborá		100
Surui	Mondé	340
Tupari	Tupari	56
Urupá	Txapakura	150

Tapajoz/Madeira gebied:

Apiaká	Tupí-Guaraní	628
Aripaktsá		466
Arara	Ramarama	92
Bakairi	Karib	36
Cinta-Larga	Mondé	953
Diahoi	Mondé	13
Irantxe		161
Itogapuk	Ramarama	95
Mawé	Tupí-Guaraní	3.000
Morérebi	Tupí-Guaraní	109
Mundurukú	Mundurukú	1.460
Mura-Pirahá	Mura	1.340
Numbiai (Orelha-de-Pau)		50
Paresi	Arawak	631
Kawahib groepen:	Tupí-Guaraní	
- Paranawat, Tukunafed, Wirafed		150
- Parintintin		188
- Tenharim (Boca-Negra)		256

Hoge Xingú:

Agavotukueng		-
Aweti	Tupí-Guaraní	36
Juruna	Juruna	126
Kalapalo	Karib	71
Kamayurá	Tupí-Guaraní	207
Kayabi	Tupí-Guaraní	620
Kuikuru	Karib	40
Manitsawá		-

Matipu	Karib	40
Nahukwá	Karib	34
Mehinaku	Arawak	95
Miaha	-	-
Suyá	Ge	114
Beico-de-pau		31
Trumai		34
Txikao	Karib	250
Txukahamai	Ge	202
Waurá	Arawak	130
Yawalapiti	Arawak	135

Tocantins-Xingú gebied:

Amanayé	Tupí-Guaraní	50
Anambé	Tupí-Guaraní	61
Apinayé	Ge	508
Arara	Karib	-
Asurini	Tupí-Guaraní	131
Bororo	Bororo	752
Canela	Ge	992
Canoeiro (Rikbatsa)		466
Gaviao	Ge	175
Gorotire	Ge	1.030
Kreen-Akarore		83
Ipewi	-	-
Karajá		1.194
Javahé		383
Kararaó	Ge	26
Kokraimoro	Ge	120
Kraho	Ge	894
Krikati (Timbira)	Ge	325
Kubenkrankegn	Ge	361
Kuruaya	Tupí-Guaraní	52
Menkranotire	Ge	300
Mudjetire (Surui)	Tupí-Guaraní	101
Parakana	Tupí-Guaraní	297
Tapirapé	Tupí-Guaraní	202
Xavante	Ge	4.413
Xerente	Ge	850
Xikrin (Diore)	Ge	469

Pindare-Gurupí gebied:

Guajá		240
Guajajara (Tenetehara)	Tupí-Guaraní	6.766
Urubu (Kaapor)	Tupí-Guaraní	494

totaal: ca. 112.000

VENEZUELA:

Bevolking van de voornaamste Indiaanse groepen van het Amazonegebied in Venezuela

Bron: Museo Etnológico, 1988; zie ook: Anoniem 1978, pp. 21-22.

Etnische groep:	Geschatte bevolking (1985)
------------------------	-----------------------------------

Yanomami	9.700
Guahibo (Jivi)	7.300
Piaroa (Wotuja)	7.000
Yecuana (Makiritare)	3.000
Panare (Eñapa)	2.400
Sanema	2.400
Curripaco (arawak)	1.700
Baré (arawak)	1.300
Baniba (arawak)	1.200
Piapoco	700
Puinave	500
Hoti	400
Guarequena (arawak)	300
Yabarana	150

totaal:	38.000
----------------	---------------

(Hierbij zijn alleen de groepen van het Territorio Federal Amazonas genoemd).

DEEL II

ANTROPOLOGISCHE BENADERINGEN

1. DE ANTROPOLOGISCHE PRAKTIJK

Inleiding - Het antropologische onderzoek in de geschiedenis

In dit gedeelte volgt enig commentaar op de manier waarop de antropologie de Amazonas-culturen benaderd heeft. Het is een selectieve lezing uit de belangrijkste recente tendenzen en stromingen, die zeker niet volledig wil zijn, maar slechts -snel en soms ietwat impressionistisch- referentiepunten wil afbakenen.

Het onderwerp van mijn studie zijn niet de Amazonas-culturen op zichzelf, maar hun relatie met de "blanke" wereld en hun voorstellingen hierover. Hierom is het van belang hoe eerdere antropologen tegen interculturele contactprocessen hebben aangekeken. In een belangwekkende studie over "De obstakels voor de bestudering van het contact", bespreekt de Braziliaan Pacheco de Oliveira de theoretische moeilijkheid om het intercultureel contact als onderzoeksobject te construeren:¹

De hindernissen voor de bestudering van het contact vloeien voort uit opvattingen... gelegen in de kern van de voornaamste theoretische referentiekaders van de antropologie.²

Over deze theoretische moeilijkheden gaan de twee volgende hoofdstukken. Eerst is het nodig, aan te geven onder welke sociale en historische voorwaarden antropologische kennis over deze culturen voortgebracht wordt. In andere woorden, een epistemologisch voorbehoud te maken bij de diverse te bestuderen auteurs. Ik zie antropologisch onderzoek als één van de (historische) relaties, die bestaan tussen de "westerse" wereld en de Indiase volken. Daarom zal ik van tijd tot tijd ingaan op de concrete werkomstandigheden van de antropologen.

In de termen van Friedman:

Geschiedenis en het discours omtrent het maken van geschiedenis zijn positioneel, dat wil zeggen, afhankelijk van waar je bent geplaatst in de sociale werkelijkheid, binnen de samenleving, en binnen globale processen... Objectieve (= academische) geschiedschrijving, net als iedere andere geschiedschrijving, wordt voortgebracht in een bepaalde context en is een specifiek soort project.³

¹Oliveira Filho 1988, pp. 24-59.

²Oliveira, 1988, p. 25.

³Friedman 1992, p. 194.

Antropologie kan omschreven worden als "een gevestigd systeem van asymmetrische verzameling, bewaring en gebruik van informatie".⁴ Antropologen selecteren informatie die voortkomt uit de concrete levenservaring van de onderzochte bevolkingen, en zetten deze om via observatie, participatief veldonderzoek, dagboeken of veldnotities. Geformuleerd in westerse academische termen, wordt deze informatie bijna exclusief in westerse talen gepubliceerd, voornamelijk Engels. Hoewel een aanzienlijk deel van de gegevens in "publieke" vorm wordt bewaard (bibliotheken, musea, universiteiten), is de controle erover, en het gebruik ervan feitelijk in handen van leden van de hogere sociaal-politieke niveau's, nationaal en internationaal.

De informatiestromen tussen inheemse volken en antropologen lopen dus eenzijdig van de eerste naar de laatste. De gegevens zijn zelden toegankelijk voor de bevolkingen zelf, waarvan ze afkomstig zijn. Deze concentratie van informatie bij een elite is duidelijk een vorm van macht, en uiteindelijk van uitbuiting: relatief "onschuldig" voor de "verdieping van de menselijke kennis" en de voortgang van wetenschappelijke carrières, maar regelmatig ook in rechtstreeks of indirect verband met koloniale overheersing en zelfs militaire agressie.⁵

De laatste honderd jaar is antropologisch onderzoek een aspect van groeiende betekenis geworden in de relaties tussen Indianen en blanken. Sinds de antropologie zich in Europa als afzonderlijke wetenschap vestigde, verschijnt de etnologie in Amazonia als een vorm van deze relatie, naast missie, handel en politieke macht. Kroniekschrijvers, priesters en reizigers waren de voorlopers van de antropologen, als bronnen van informatie uit eerdere perioden in de geschiedenis. Maar in iedere regio, worden zij gedurende de eerste helft van deze eeuw in deze rol verdrongen door professionele onderzoekers.

Dit heeft twee belangrijke gevolgen. De Indianen moesten (leren) omgaan met een nieuwe gespecialiseerde vertegenwoordiger van de blanken, wiens belangstelling anders lag dan voor de hen tot dan toe bekende figuren. En het beeld dat de antropologen zich vormen van de Indianen, is van groeiende invloed op de houding van de blanken tegenover hen. Welke plaats neemt het antropologisch onderzoek in in de geschiedenis van Amazonia? In de volgende pagina's wil ik stilstaan bij de antropologische praktijk in het Amazonegebied, en vragen naar de effecten van verschillende antropologische theoretische en methodologische benaderingen op de culturele autonomie van de Indiaanse bevolking. Ook de wetenschap ontsnapt niet aan sociale praxis, al heeft zij vaak nauwelijks weet van haar eigen ideologische gebondenheid.⁶

⁴Sponsel 1992, p. 299.

⁵Sponsel 1992, p. 299.

⁶cf. Pouwer 1984, pp. 132-135.

Onderzoek schept per definitie nieuwe relaties tussen de onderzochte tribale samenlevingen en externe, internationale netwerken en pressiegroepen. In principe is géén onderzoek vrijblijvend of "neutraal": altijd wordt in de appel gebeten om hem te proeven. Soms wordt ook van de appel geproefd om er in te kunnen bijten. Kennis van de inheemse cultuur wordt dan gezien als een voorwaarde voor de vernietiging ervan. Een van de eerste systematische onderzoekers van de vóór-koloniale Mexicaanse religie, de Franciscaan Bernardino van Sahagún, rechtvaardigde als volgt zijn jarenlange onderzoek:

De geneesheer kan een zieke niet de goede medicijnen toedienen, zonder eerst de oorzaak van de ziekte te kennen, zodat de goede dokter deskundig moet zijn in medicijnen én in ziekten...

De doktoren zijn hier de missionarissen, de ziekte de Indiaanse godsdienst:

... de zonde van de afgoderij en idolatrische riten, bijgeloof, en heidense praktijken en ceremoniën die nog niet geheel verdwenen zijn.

Om tegen dergelijke dingen te prediken, en zelfs om te weten of ze voorkomen, is het noodzakelijk de gebruiken uit de tijd van hun afgoderij te kennen, want omdat wij dit niet weten, doen zij (de Indianen) zelfs in onze aanwezigheid vele heidense dingen, zonder dat we het merken. En sommigen verontschuldigen hen, zeggend dat het kinderlijke, onbelangrijke dingen zijn, omdat ze de oorsprong ervan niet weten -pure afgodenverering-, en de biechtvaders vragen hen er niet naar, ze denken niet eens dat dergelijke dingen bestaan, weten niet hoe ze ernaar moeten vragen, en zouden het zelfs niet opmerken als (de Indianen) het zouden zeggen.

Dus, opdat toekomstige evangelisten niet klagen dat wij, die het eerst aankwamen in deze nieuwe wijngaard van de Heer, de zaken betreffende de inboorlingen van dit Nieuw Spanje onbekend hebben gelaten, heb ik, broeder Bernardino van Sahagún... twaalf boeken geschreven over de goddelijke, liever gezegd afgodelijke en menselijke en natuurlijke dingen van dit Nieuw Spanje...⁷

Ook tegenwoordig moet men attent zijn op de mogelijkheid van rechtstreeks misbruik van antropologisch onderzoek voor acties tegen de bevolkingen waarbij het is verricht. In de jaren 60 werd de Noord-Amerikaanse antropologie geconfronteerd met enkele geruchtmakende affaires: de inzet van het Summer Institute of Linguistics in de Vietnam-oorlog, en het beruchte Project Camelot in Latijns-Amerika. Camelot was een geheim onderzoeksprogramma van de Noord-Amerikaanse overheid naar sociale onrust op het platteland van de Andes-landen, met het doel effectieve counter-insurgency strategieën te ontwikkelen voor militaire hulpprogramma's. Het project kwam in opspraak na onthullingen van Chileense onderzoekers aan Johan Galtung. Het werd voortijdig beëindigd, maar soortgelijke

⁷Sahagún 1988, pp. 31-32.

activiteiten bleven zich voordoen.⁸ Salemink, in een historische studie naar de antropologie, c.q. etnologie in Vietnam in de Franse koloniale periode, komt tot de volgende probleemstelling:

In hoeverre is de etnografische kennis van de bevolkingsgroepen van het Centraal Hoogland van Vietnam door de koloniale overheid benut om een beleid te voeren dat gericht was op onderwerping van de bestudeerde bevolkinbgsgroepen en handhaving van het koloniaal gezag?⁹

Salemink onderscheidt drie analyseniveaus om dit probleem te onderzoeken: de kontekst, de inhoud en het gebruik van het onderzoek.¹⁰ Ook voor mij zijn dit relevante vragen, maar ik zal de accenten leggen op de volgende niveaus:

- a) dat van de onmiddellijke interactie tussen onderzoeker en informanten,
- b) dat van de professionele activiteit van individuele antropologen of onderzoeksinstellingen met betrekking op de onderzochte gemeenschappen of volken, op het regionale of zelfs (inter)nationale vlak,
- c) en dat van de ideologische uitstraling van antropologische theorieën op de koloniale praktijk en de Indiaan-blanke verhoudingen in het algemeen.

a). De relatie tussen onderzoekers en informanten

Misschien het belangrijkste niveau in het onderzoeksproces is de directe interactie tussen de antropoloog en de bezochte bevolking: het veldonderzoek. In de concrete onderzoeksrelatie komen praktische handelingen voor die, onafhankelijk van de theoretische achtergrond van de onderzoeker, de culturele autonomie van de Indianen beïnvloeden, op materiëel niveau en met belangrijke symbolische aspecten.

De persoonlijke houding van de antropoloog bepaalt zijn relatie met de bevolking. Zijn kleding, conversatie, sociaal gedrag, voeding, slaapgewoonten, hobby's, humeur en lichaamstaal tekenen afstandelijkheid of identificatie. Zijn houding ten opzichte van materiële taken en bezittingen is belangrijk. De culturele flexibiliteit van de onderzoeker als individu, zijn praktische aanpassing aan de Indiaanse leefstijl, is een concreet bewijs van zijn betrokkenheid; krampachtig vasthouden aan urbane gewoonten tijdens veldwerk in een geheel ander milieu wordt door de Indianen gezien als een onderwaardering van hun cultuur.

Het ideale zelfbeeld van de etnologie -de "cultuur-relativistische" veldonderzoeker die zich via de "participerende observatie"-methode zoveel mogelijk met zijn onderzochte groep vereenzelvigt- is natuurlijk een utopie. De antropoloog is niet minder dan de Indiaan

⁸Horowitz, 1967; cf. Petras, 1978.

⁹Salemink 1987, p. viii.

¹⁰Salemink 1987, p. viii-ix.

gebonden aan zijn eigen culturele rolpatronen, normen en verwachtingen. "Going native" is onmogelijk, zelfs onmenselijk en ook lachwekkend, maar blijft een idee met een onberekenbaar sterke aantrekkingskracht.

De relaties van de onderzoeker met andere "blanke" agenten in Amazonia, waaronder administratie, handelaren en missies, zijn voor de Indianen duidelijk zichtbaar en bepalen zijn positie in de lokale constellatie. Onderzoekers die zich bijvoorbeeld verplaatsen in de vliegtuigen van het Summer Institute of Linguistics, legitimeren zo in Indiaanse ogen het deculturatieproject van deze zendelingen. Bewondering van de traditionele cultuur, achteraf in publicaties, doet daar niet vanaf.

Vanwege zijn technologische en economische middelen, vertegenwoordigt de onderzoeker in Indiaanse ogen de "blanke" maatschappij. Zijn persoonlijke uitrusting en apparatuur vormen in Amazonia een barrière die het rolpatroon van de "blanke" bevestigt. Het notitieboek van de antropoloog lijkt op het rekeningboek van de handelaar, en culturele informatie wordt een ruilmiddel. De standaard methode van (onder-) betaling van informatie plaatst de antropoloog in dezelfde categorie als de handelaar, als leverancier van westerse goederen, en inkoper van inheemse kennis.

Zulke betalingen zijn dubbelzinnig: aan de ene kant is het een interventie méér in de Indiaanse cultuur, waardoor de afhankelijkheid en de symbolische waarde van de westerse handelswaar nog verder groeien. De antropoloog veroorzaakt sociale spanningen binnen de groep, die vaak voor hemzelf onverklaarbaar blijven. De object-subject relatie maakt dit onvermijdelijk: onderzoek versnelt altijd de monetarisering van de Indiaanse samenleving. Regelmatig contact met de antropoloog is een bron van status, prestige en economische middelen, en dus ook van distributieproblemen, afgunst en verdeeldheid.

Anderzijds is beloning in deze kontekst altijd problematisch. Voor kralen geeft de "informant" zijn meest intieme redenen bloot, waarmee de onderzoeker kan klimmen in zijn eigen gestratificeerde samenleving. Is een mythe evenveel waard als een bepaalde hoeveelheid rubber? Moet informatie per uur of per verhaal, individueel of collectief (aan familie of gemeenschap) betaald worden? Is een lokaal minimumloon correct, of moet de waarde van de "opleiding" gecompenseerd worden? Worden auteursrechten gedeeld? Deze punten zijn even onvermijdelijk als de vorige: de relatie is altijd assymetrisch, ongelijk.¹¹

De honorering van informanten en gidsen hangt echter ook samen met de financiering en de institutionele achtergrond van het onderzoek. Hierin ligt een voordeel van Europese en Noord-Amerikaanse onderzoekers, die doorgaans over ruimere middelen beschikken dan hun Latijns Amerikaanse collega's, in het bijzonder voor onderzoekers van volksorganisaties. De Maya-Indiaanse taalkundige Alvarado ("Witte Ster") beklaagt zich dan ook over

de gewoonte (van Noord-Amerikaanse taalkundigen) om informanten hoge vergoedingen te betalen, hoog boven het gemiddelde loon. Dit geeft de werkgever een goede naam, maar maakt dat de informanten vervolgens niet meer werken voor "normale" lonen, en blokkeert dus het werk voor andere, minder goed gefinancierde

¹¹cf. Pineda, z.d.

onderzoeksgroepen, die wellicht meer geïdentificeerd zijn met de belangen van de Maya's.¹²

De relatie tussen onderzoekers en informanten in het onderzoeksproces is complex en beladen met machts- en economische verhoudingen. Joralemon brengt deze problematiek onder de aandacht naar aanleiding van onderzoek in Peru (overigens buiten het Amazonegebied).¹³ Hij beschrijft veranderingen in de rol van shamanen, naarmate externe contacten in de gemeenschappen steeds belangrijker werden. In het bijzonder, omdat het antropologisch veldwerk daadwerkelijk (hoewel misschien onbedoeld) bij droeg in de versterking van deze relaties. Grotere, zelfs internationale faam en commerciële mogelijkheden voor de shaman-informant waren rechtstreeks gevolg van het onderzoek.

Peruaanse genezers, via het Californische universitaire circuit bekend geraakt, verbonden zich aan Westerse subculturen en traden op voor exotisch toerisme: was dit een versterking of een aantasting van hun positie binnen hun gemeenschappen? Er was sprake van een verschuiving van lokale genezende diensten naar buitenlandse tours en trips. Tevens was er inhoudelijke beïnvloeding; nieuwe interpretaties en "talen" rond ziekte en gezondheid, afkomstig uit mystieke Aziatische tradities, kwamen via hun Westerse cliënten in het vocabulaire van de shamanen.

Het onderzoek verhoogde de materiële waarde van de shamanistische kennis. In feite gebeurt dit natuurlijk bij ieder antropologisch of etno-medisch onderzoek, waarin ook inheemse informatie wordt gebruikt met bepaalde, economisch gewaardeerde doeleinden (voor de onderzoeker). Verder is de aanpassing van het Peruaans shamanisme aan nieuwe (westerse) ideeën al eeuwenlang gaande, sinds de verovering in de XVIe eeuw; het is zelfs een voorwaarde geweest om te overleven. De shaman was ook in staat om te wisselen tussen "nieuwe" en "traditionele" conceptuele kaders, naar gelang "lokale" of "internationale" cliënten behandeld worden.

Ook al heeft hij zelden controle over alle implicaties van zijn werk, draagt de onderzoeker toch verantwoordelijkheid als contactpersoon met netwerken en belangen van buitenaf. Maar juist de relatie tussen antropoloog en informant is gekenmerkt door tegenstrijdige spanningen en verwachtingen. Terwijl de eerste zijn "academische authenticiteit" ontleent aan de "representativiteit" van de shaman, ontleent deze prestige en legitimiteit in zijn gemeenschap aan zijn associatie met "internationale projecten". Wederzijdse belangen kenmerken de persoonlijke relatie tussen beide specialisten:

- is de shaman een betrouwbare informant voor de antropoloog?
- beloont de antropoloog de shaman voldoende, verschaft hij hem bekendheid?

De vooroordelen en conventies in de antropologie, die een statisch "traditioneel" beeld prefereren boven de realiteit van de veranderingsprocessen, wegen zwaar. De academische reputatie van de antropoloog is afhankelijk van de geloofwaardigheid van de informant als

¹²Alvarado 1991, p. 36.

¹³Joralemon, 1990.

"traditionele shaman". Toerisme is hiervoor bedreigend. Vandaar het belang voor de antropoloog om "zijn informant af te schermen", te isoleren - en hem dus ook materiële en immateriële winsten te ontzeggen. Joralemon betoogt dat de "echtheid" van een shaman niet door antropologen kan worden bepaald, maar alleen door de lokale bevolking. Deze beoordeelt hem met een doorslaggevend criterium: wordt hij nog wel, of niet meer bezocht door zijn "eigen" mensen?

Reichel-Dolmatoff bouwde een geheel andere, maar eveneens belangwekkende relatie op met zijn Desana informant, Antonio Guzmán. Het onderzoek voor zijn standaardwerk over het Tucano symbolisme werd verricht in Bogotá: Migratie en missie brengen goede informanten in de urbane omgeving en daarmee binnen het bereik van de budget-antropoloog. Evenals tientallen andere Indianen, was Guzmán reeds geselecteerd, getraind als informant en naar de Colombiaanse steden gevlogen door het Summer Institute of Linguistics, waarmee hij een doorlopende relatie behield.¹⁴

Reichel is wel bekritiseerd dat hij zich als antropoloog te afhankelijk heeft gesteld van één enkele, geïsoleerde informant. Het ging echter, volgens hem, om een informant van uitzonderlijke persoonlijke eigenschappen, die zich ook steeds verder ontwikkelden in de loop van het onderzoeksproces. Hij beschrijft een opmerkelijke verandering in zijn gesprekspartner onder invloed van de interviews, naarmate deze zich verdiepten in onderwerpen als cosmologie en mythe.¹⁵

Critici beweerden dat Guzmán hem naar de mond praatte, en ter plekke de metaforen en analogieën voortbracht die Reichel nodig had voor zijn etnologisch bouwwerk. Maar is de informant niet eerder door de antropoloog misbruikt? Ik leerde Guzmán kennen eind jaren 70, vijftien jaar na zijn werk met Reichel. Hij woonde in een volkswijk van Bogotá, en was wat men kan noemen een beroepsmatige informant: talrijke antropologen, taalkundigen, binnen- en buitenlandse studenten hadden onderzoek met hem gedaan. Hoewel hij er maar moeizaam van kon leven, had de antropologie hem letterlijk zijn identiteit gegeven.

b). Instituties

De acculturatieve invloed van onderzoek reikt echter verder dan het persoonlijk optreden van de antropoloog in de veldonderzoekssituatie. Een antropoloog vormt een verbinding tussen de Indiaanse bevolking en een universiteit, ontwikkelingsproject of overheidsinstelling: het veldonderzoek ligt altijd ingebed in een institutioneel kader. Deze relatie blijft vaak onzichtbaar voor de Indianen, maar heeft niettemin politieke implicaties voor hen, want het onderzoek neemt hen op in nieuwe, onbekende structuren. De impact van onderzoek voor de inheemse volken hangt nauw samen met de plaats van de antropologie,

¹⁴Reichel 1968, pp. vii-viii. Het is standaardgebruik van het SIL om Indianen naar haar centrale basis te halen om te assisteren bij het maken van bijbelvertalingen. Velen van hen keren niet meer naar hun tribale gebied terug, maar blijven in Bogotá als dienstmeisjes, politieagenten, prostituees of dagloners (cf. Malaver, 1992).

¹⁵Reichel 1968, pp. ix-x, 192-193, 195.

c.q. de betreffende antropologen binnen de "Westerse" samenleving, i.a.w. hun verhoudingen tot andere instituties en belangengroepen in de "blanke" wereld.

In de loop van de geschiedenis heeft wetenschappelijk onderzoek van Amazonia altijd plaatsgevonden onder de auspiciën van de koloniale machten. In 1736 vertrok de expeditie van La Condamine, uitgezonden door de Franse Academie van Wetenschappen om de theorieën van Newton omtrent de exacte vorm van de aarde te verifiëren. Deze onderzoeksmissie bracht veel tot dan toe onbekende informatie over Amazonia naar Noord-Europa, o.a. over de rubber en over de pas ontdekte verbinding tussen de Orinoco en de Amazonas via de Casiquiare.

Rond de eeuwwisseling van 1800 bereisden Humboldt en Bonpland de Spaanse koloniën in opdracht van koning Karel IV. De culturele invloed van Humboldt in de Nieuwe Wereld hielp het intellectuele klimaat scheppen voor de onafhankelijkheidsbeweging enkele jaren later.

Tussen 1817 en 1820 verkenden de Duitsers Martius en Spix Amazonia voor Max Jozef van Beieren en voor de Portugese overheid. Hun boek is nog altijd een standaardwerk over de situatie aan de Solimo~es en de Japurá. Aan deze laatste rivier kocht Martius om "wetenschappelijke" motieven een zestal Miraña slaven. Hij nam niet alleen zelf aan de slavenhandel deel, maar stimuleerde het optreden van anderen, zoals de Fransman Zany, zijn "militaire begeleider" die zich in de streek vestigde en decennia lang een van de beruchtste en meest gehate slavenjagers van de Japurá werd.¹⁶

De botanicus Spruce was de eerste "moderne" wetenschapper die langere tijd in het Rio Negro-gebied verbleef, en wordt nog steeds geroemd om zijn nauwkeurige observaties en precieze ecologische data. Was Spruce vooral een wetenschapsman, of rubberhandelaar en koloniale onderdrukker? Rond 1850 hielp hij de rubberexploitatie in Amazonia te introduceren. De botanische tuin van Londen, de Kew Gardens, en wetenschappelijke agenten als Spruce vervulden een actieve rol in de Europese beheersing van strategische grondstoffen, als de rubber en de kinine, die wereldwijd de Engelse koloniale legers beschermden in hun optreden in de tropen.¹⁷

Rubber, bijbels en antropologie in de jaren 40

Ook de moderne antropologie in de XXe eeuw heeft soms nauwe relaties met politieke belangen. Voor de Cubeo van de Vaupés (Colombia) ging het onderzoek van Goldman in 1939-1940 (volgens Reichel "de eerste moderne monografie van een stam van Noordwest-Amazonia") vooraf aan de fundamentalistische zending van de New Tribes Mission, die vanaf 1945 hun leven drastisch heeft gewijzigd.

¹⁶Martius 1966, p. 1276; Jorna 1988, pp. 26-27; cf. deel III, hoofdstuk 5.

¹⁷Pérez 1988, pp. 438, 440-441; Hecht en Cockburn 1989, pp. 8-10; cf. deel III.

Het grootschalig onderzoeksproject waarvan Goldman deel uitmaakte was opgezet door Franz Boas. Met zijn aandacht voor de concrete etnografische details en zijn nadruk op veldwerk, verkreeg Boas voor de Columbia Universiteit een aanzienlijke financiering voor de bestudering van acculturatie onder Indianen in Zuid-Amerika. Dit gebied was tot dan toe vrijwel onbekend voor de antropologie.¹⁸ Het onderzoeksprogramma, waarin o.a. Goldman, Lipkind, Wagley en andere Columbia-promovendi deelnamen, zou vérstrekkende consequenties hebben voor de Amazonas-Indianen. Het vond plaats tegen de achtergrond van twee andere grootschalige Noord-Amerikaanse interventies in het Amazonegebied: de rubberexploitatie gedurende de II Wereldoorlog, en de intrede van gespecialiseerde Protes-tantse missieorganisaties vanaf de tweede helft van de jaren 40.

Bij gelegenheid van de 100-jarige rubberindustrie in de Verenigde Staten, gaven ca. 1939 een van de grootste producenten, de U.S. Rubber Co., en het onderzoeksinstituut Smithsonian Institute een overzichtsboekje uit.¹⁹ De auteur, Gibbons, noemt vele cijfers, jaartallen en andere details over de ontdekking van de plant en de industriële procedé's, de bedrijven, patenten en toepassingen, de Aziatische plantages, enz. Met geen woord wordt echter gerept over de produktieomstandigheden in het oerwoud en de genocide die vanwege de rubber had plaatsgevonden.

De uitgevers van Gibbon's boek bleven zich intensief met Amazonia bezighouden: het Smithsonian met het Handbook of South American Indians, in opdracht van de Noordamerikaanse overheid, en de rubbermaatschappij met de winning van deze strategische grondstof in de Wereldoorlog. De gevolgen van beiden voor de Indianen waren ingrijpend. Het Handbook kan worden gezien als een "theoretische aanval", want het vestigde een "geautoriseerde" standaardopvatting over hen als zwakke, fragmentarische samenlevingen, met onredelijk lage bevolkingsaantallen, en moffelde oude en nieuwe uitroeiingscampagnes tegen hen weg (zie volgend hoofdstuk). Over de betekenis van de rubberwinning op de inheemse samenleving, het verdiepen van hun afhankelijkheid en de roof van hun grondgebied, is al voldoende gezegd.

Charles Wagley, "op Levi-Strauss na de laatste overlevende van de buitengewone generatie sociale wetenschappers die de moderne Braziliaanse antropologie stichtten in de jaren 30 en 40", gaf na zijn veldwerk onder de Tapirapé leiding aan de U. S. Rubber Corporation:

... hij werd een van de vele antropologen die meegesleurd werden door de Tweede Wereldoorlog. Door Japanse bezetting van de rubberplantages in Zuidoost-Azië werd de wilde Amazonas rubber opnieuw van strategisch belang, en Wagley's veldervaring in Amazonia was van grote betekenis voor het succes van het intensieve hulpprogramma van de regering van de Verenigde Staten aan Brazilië om de rubberproductie te stimuleren. Zijn reizen gedurende de oorlogsjaren gaven hem een uitzonderlijke kennis van het Braziliaanse Amazonegebied, en hij keerde er in 1948 terug voor het veldwerk voor zijn meest bekende boek, Amazon town,

¹⁸Schildkrout 1989, p. 561.

¹⁹Gibbons, W. A., z.d.

nog altijd de beste etnografie van een niet-Indiaanse gemeenschap in het Amazonebekken.²⁰

Allan Holmberg, die in Oost-Bolivia de Sirionó bestudeerde, verwisselde eveneens het wetenschappelijk onderzoek voor de rubberwinning voor het Amerikaanse leger. Later werd hij betrokken bij het fameuze Vicos-project van Cornell University, "experimentele toegepaste antropologie" onder Quechua-boeren in de Peruaanse Andes.²¹

Ook Goldman werd op grond van zijn antropologische ervaring jarenlang ingeschakeld als intelligence analyst gespecialiseerd in Latijns Amerika, achtereenvolgens bij het Noord-Amerikaanse leger, de OSS (de voorloper van de CIA) en het State Department.²²

Meer dan 90 % van de Noord-Amerikaanse antropologen waren in de jaren 40 betrokken bij oorlogsactiviteiten.²³ De verbanden tussen antropologie, rubberhandel en missie in Amazonia, ten tijde van de II Wereldoorlog en kort daarna, verdienen nader onderzoek. Noord-Amerikaanse antropologen gingen rubber opkopen uit vaderlandsliefde; militaire piloten richtten na hun demobilisering fundamentalistische zendingsorganisaties op.²⁴ De persoonlijke houding van al deze mensen tegenover de Indianen is vaak vriendschappelijk, maar daarom zeker niet minder doeltreffend in het vergroten van hun afhankelijkheid.

Institutionele loyaliteiten: Europese of Latijns-Amerikaanse antropologen

De antropologie, zoals iedere wetenschap, is historisch bepaald, en haar beoefening en ontwikkeling vinden plaats binnen gegeven sociaal-culturele en politieke kaders. Het zou een abstractie zijn, te spreken over een "universele" wetenschap of "de" antropologie zonder meer. Er zijn relevante verschillen tussen Europese, Noordamerikaanse en Latijns-Amerikaanse onderzoekers. Er is natuurlijk een onmiskenbare invloed, zelfs dominantie van Europese/Noordamerikaanse theoretische en methodologische opvattingen, inclusief de afbakening van wat wel, en niet, wetenschappelijk of antropologie is. Maar de specifieke positie van Latijns-Amerikaanse onderzoekers ten opzichte van de (Amazonas-) Indianen is van directe betekenis voor hun theoretische invalshoeken en hun onderzoekspraktijk.

²⁰Clery 1992, pp. 17-18.

²¹Stearman, 1984, p. 631.

²²Schildkrout, 1989, pp. 554-555.

²³Johanssen 1992, p. 72.

²⁴cf. Hvalkof en Aaby, 1981; Aarts, 1987.

Vanuit het gezichtspunt van een universele antropologie is iedere cultuur en samenleving in principe even interessant als onderzoeksobject. Deze onbeperkte keuzemogelijkheid wordt beleefd aan de Europese instituten, vanwaar wereldwijd, vrijwel naar willekeur onderzoekslokaties kunnen worden vergeleken en geselecteerd. Criterium voor dergelijke keuze is de algemene geldigheid van antropologische theorieën, die geverifieerd of gefalsificeerd dienen te worden in uiteenlopende sociale situaties. Vanuit een theoretische belangstelling, wordt een geschikte lokatie gezocht. De bestudering van, en zelfs de sympathie voor bepaalde (bv. Amazonas-) culturen kan in wezen niet meer dan een academische voorkeur zijn.

In zijn eigen woorden, behelst Levi-Strauss' program onderzoek naar "de universele wetten van de menselijke geest", waarvan elke cultuur slechts een voorbeeld is. Vandaar zijn formulering dat "het Zuidamerikaanse continent ons als laboratorium voor ons experiment zal dienen".²⁵ Zo ziet Jacopin de Yucuna-Indianen nadrukkelijk als illustratie voor een algemene theorie over mythologie, ontwikkeld vanuit Levi-Strauss' structuralisme:

een nieuwe manier om mythen te begrijpen, te interpreteren en te definiëren. De methode berust voornamelijk op een kritiek van het structuralisme... Om deze problemen te illustreren en de oplossingen te laten zien heb ik een mythe gekozen die ik verzameld heb bij de Yucuna Indianen. Ik heb hem vooral om de korte lengte gekozen...²⁶

Godelier, die als ontwikkelingswerker in Mali geweest was en later faam vestigde als Frans marxistisch antropoloog, was in de jaren 60 voornemens zijn onderzoek te doen onder Indianen. Maar Levi-Strauss, zijn promotor, stuurde hem om onderzoeks-beleidsmatige redenen naar Oceanië, vanwaaruit hij eveneens zijn theoretische doorbraak kon bewerkstelligen:

Alfred Métraux, stafid bij antropologie (in Parijs), wilde Godelier voor veldonderzoek naar Colombia sturen, mede omdat hij de Spaanse taal goed beheerst (Godeliers vrouw is docente Spaans). In dezelfde week waarin de beslissing was gevallen -ze hadden er op de dag zelf nog over gesproken- pleegde Métraux echter zelfmoord. Kort daarop ging Godelier bij Lévi-Strauss te rade. Op zijn Colombia-plannen reageerde Levi-Strauss: "Nee, we hebben al genoeg Franse antropologen in Zuid- en Midden-Amerika, maar we hebben nog niemand in Nieuw-Guinea. Jij zou naar Nieuw-Guinea moeten gaan." Godelier ging naar Nieuw-Guinea.²⁷

²⁵Lévi-Strauss 1968, p. 199.

²⁶Jacopin 1988, pp. 131, 133.

²⁷Gesprek van van der Grijp met Godelier, d.d. 22-5-1981. Van der Grijp 1981, p. 29.

Over het algemeen verkeren Latijns Amerikaanse antropologen in een minder vrijblijvende positie t.o.v. de onderzochte groepen. Ook thematisch staan zij dichterbij de reële situatie van de Indiaanse volken: zij werken relatief vaker in posities van beleid, met uitvoerende taken, praktische en ook politieke verantwoordelijkheden. Zij identificeren zich minder met de gedachte van een wereldwijd "laboratorium", en zijn vaak minder bezorgd om de theoretische dan om de sociale problematiek, hetgeen zich uitdrukt in een grotere aandacht voor acculturatieprocessen.

Een belangrijke stroming binnen de Latijns-Amerikaanse sociale wetenschappen kenmerkt zich door een uitdrukkelijke koppeling tussen onderzoek en sociale actie. Deze stroming baseert zich op de ethische vraagstelling omtrent de verantwoordelijkheid van de sociale onderzoeker, en op de epistemologische erkenning van de praxis als fundamentele kennisbron. De theoretische invloed van het marxisme en de politieke tweedeling van de Latijns-Amerikaanse samenlevingen zijn van belang geweest in de ontwikkeling van wat omschreven wordt als "actie-", "participatorisch" of "militant onderzoek" en ook wel, zij het niet door iedereen, als "wetenschap voor het volk".²⁸

In een kontekst van onverbloemde klassenstrijd, is de wetenschap verantwoordelijk voor een politieke keuze voor de uitgebuite sectoren van de samenleving. Sociaal onderzoek moet ten dienste staan van deze groepen en hun bewegingen. Dit heeft een aantal implicaties: ten eerste breekt de onderzoeker met het beeld van de "objectieve", onpartijdige wetenschap; ten tweede moet hij zijn autonomie bewaren tegenover het staatsapparaat, dat de sociale ongelijkheid in stand houdt, maar ook tegenover de volksbewegingen zelf. Het is duidelijk dat deze "wetenschap van onderop" controversieel en niet risicoloos is (zie hoofdstuk 4).²⁹

c) Theorie

Welke aanwijsbare betekenis kunnen antropologische theorieën hebben voor de Indiaanse groepen? Volgens Salemink bestaat er een verband tussen de overheersende antropologische theorie en de koloniale intenties van iedere periode. Uiteraard is hierbij geen sprake van directe weerspiegeling. Als wetenschap is de antropologie al sinds eind vorige eeuw relatief autonoom, en ook vóór de oorlog (de periode die Salemink beschrijft) waren er al

²⁸cf. Molano, 1978; Fals Borda, 1979; Heinen, 1982; Fals Borda en Rodríguez Brandaño, 1987.

²⁹zie bv. Parra, 1983, voor een balans van binnen dit kader uitgevoerd onderzoek met de Colombiaanse boerenbeweging in de jaren 70; Fals Borda, 1979, voor een theoretische beschouwing, o.a. gebaseerd op deze ervaring; Bonilla, 1982, voor onderzoek bij de Pérez-Indianen in de Andes; Huizer, 1978, en Huizer, 1983, over ervaringen onder boerengemeenschappen in El Salvador en Chili.

kritische antropologen. In iedere regio in de wereld hebben deze relaties zich ook anders ontwikkeld.³⁰

De rol van het sociaal-wetenschappelijk onderzoek ten opzichte van maatschappelijke probleemvelden is nooit neutraal: bewust of onbewust wordt partij gekozen in de opposities die er spelen, bijvoorbeeld tussen Indiaanse en "blanke" cultuur, tussen heersende en overheerste klassen in de nationale samenleving, tussen Latijns Amerika en de geïndustrialiseerde landen, tussen mannen en vrouwen, etc. Antropologie is onder meer ook een ideologie, in de zin dat ze bepaalde doeleinden en machtsverhoudingen verbergt. Ook werkt de antropologie als een verhullende ideologie, door "de westerse blik op zodanige wijze te richten dat de belangstelling is geconcentreerd op, en beperkt tot bepaalde dimensies en onderwerpen, tot schade van andere."³¹

De antropologie is één van de instrumenten, waarover de "Westerse" staten beschikken om hun overheersing over de bevolkingsgroepen in de wereld te handhaven en uit te breiden. Op de methodologische en epistemologische aspecten van enkele stromingen wordt in de volgende hoofdstukken ingegaan. Hier wil ik slechts met enkele voorbeelden aangeven, dat ook theoretische constructies van de antropologen een daadwerkelijke invloed hebben op de onderzochte groep. De antropologie zegt "wat de inheemsen zijn", bepaalt de identiteit van deze volken. Hierbij moeten zijzelf zich noodgedwongen aansluiten, reagerend op de blanken die hen volgens die beelden benaderen.

In de ontstaansgeschiedenis van de antropologie werd het beeld van het primitieve gebruikt als een tegenpool die het westerse vooruitgangs- en ontwikkelingsdenken kon legitimeren. De XIXe-eeuwse antropologie benadrukt en herbevestigt de "primitiviteit" van de bestudeerde samenlevingen, en in aanzienlijke mate gebeurt dit nog steeds (mogelijk vanwege het structuralisme nog méér). Het begrip primitiviteit is echter gebonden aan klassebelangen. Het evolutionisme idealiseert de primitief niet, maar "methodologiseert" hem, met als perspectief de culturele aanpassing (evolutie, verheffing) van de "wilde" naar een status als arbeider en consument.³² Salemink stelt, sterk vereenvoudigend, dat het evolutionisme een legitimatie van de directe koloniale overheersing was.³³

Theorieën over arbeid en productie (zowel marxistisch als liberaal) dienden tot zelf-analyse van het westen en om de modernisering van de rest van de wereld te hanteren.

Tezelfdertijd dienden antropologische theorieën over verwantschap, incesttaboes, religie en magie, etc. om de theoretische lacune op te vullen die was open gelaten

³⁰Salemink 1987, p. viii-ix.

³¹Fabian 1984, pp. 19-20.

³²Fabian 1984, pp. 31-33.

³³Salemink 1987, p. viii-ix.

door de klassieke economie en de marxistische sociale theorie, die verder geen aandacht aan de volken buiten Europa schonken.³⁴

De Hawaïaanse identiteit

Friedman illustreert het conflict tussen de antropologische en de inheemse visies op de inheemse culturen met het voorbeeld van de Hawaïaanse geschiedenis. De antropologie, vooral de laatste stromingen erbinnen, relativeert (en de-legitimeert) via textualisering alle inheemse voorstellingen en identiteitsbeelden als "constructies", en bedreigt zodoende de vitaliteit van de Hawaïaanse culturele revival-bewegingen. De antropologie wordt door deze dus met recht gezien als een zoveelste vorm van kolonialisme.

Voor Hawaïanen zijn antropologen in het algemeen (en Keesing in het bijzonder) deel van de koloniserende horde, omdat zij ons het vermogen willen ontnemen te bepalen wie en wat we zijn, en hoe we ons politiek en cultureel moeten gedragen.³⁵

Antropologen en historici hebben er een gewoonte van gemaakt, de inheemse Hawaïaanse voorstellingen over hun geschiedenis af te doen als "mythen" of romantische reconstructies, op basis van een vermeend monopolie over de waarheid. Voor antropologen als Sahlins en Clastres bevatten de mythen over vroegere migraties geen historische inhoud, maar zijn ze een abstract betoog over de aard van de politieke macht. Door de mythe als puur symbolisch op te vatten wordt de inheemse geschiedenis gede-historiseerd.³⁶

De antropologen, in hun modernistische poging de geschiedenis van de "Ander" te neutraliseren en in te voegen in onze geschiedenis van de ander, hebben van hun verhalen mythen gemaakt. Mythe is voor ons, natuurlijk, een symbool voor de statische, onveranderlijke structuur van het "andere" in zijn essentie. Daarom zegt men dat de oorsprong van de goddelijke aanvoerders in Kahiki niet verwijst naar Tahiti, maar naar een meer algemene andere wereld of hemel, waar de zee het hemelgewelf raakt...³⁷

De vroege Europese contactliteratuur (de teksten van Cook, Vancouver enz.) wordt de enige erkende bron over het inheemse Hawaï, die de antropoloog bovendien in zijn/haar bibliotheek kan monopoliseren. Hiermee wordt de geschiedenis van de Hawaïanen zelf aangevallen, want deze strategie impliceert dat iedere Hawaïaanse reconstructie als mythisch en dus onwaar gezien kan worden. Dit is een strijd over het monopolie over identiteit:

³⁴Fabian 1984, p. 31.

³⁵Trask 1991, cit. in Friedman 1992, p. 207.

³⁶Friedman 1992, pp. 197-198.

³⁷Friedman 1992, p. 199.

Wie is in staat een correcte versie van de geschiedenis te bieden? De antropoloog definieert zijn/haar professionele identiteit in relatie met een specifiek etnografisch of historisch-antropologisch corpus, waarover hij/zij recht van spreken heeft op grond van beroepsmatige criteria van kunde. Als het "object" zichzelf begint te definiëren, zien de antropologen zich geplaagd voor een identiteitsprobleem... Academici begonnen hun aanval op de "inheemse" zelfbeelden zodra deze lokale culturele identiteiten begonnen te ontwikkelen.³⁸

Maar de antropoloog staat buiten de Hawaïaanse werkelijkheid: hoewel hij de Hawaïaanse ideologische voorstellingen kan (door)zien als een constructie, en dit een gemakkelijke manier is om het Hawaïaanse identiteitsbesef te ontkrachten als een illusie, kan hij niet de aantrekkingskracht of het belang ervan voor de Hawaïanen delen. Beiden, onderzoeker en native, construeren of deconstrueren beelden van geschiedenis en identiteit. Maar voor de Hawaïaan is die identiteit van direct levensbelang; voor de onderzoeker gaat het om een academische exercitie, interessant of niet, maar inwisselbaar voor "het volgende eiland of de volgende bibliotheek" - zijn identiteit staat niet op het spel.³⁹

De Yanomami en de sociobiologie

Veelbesproken is Napoleon Chagnon's theorie over de oorlogszuchtigheid van de Yanomami (zie volgend hoofdstuk). Vanaf de titel van zijn eerste boek -Yanomami, the fierce people - wereldwijd als standaardwerk gebruikt in de antropologische opleiding- tot geruchtmakende artikelen en interviews twintig jaar later, beschrijft hij de Yanomami als bloeddorstige en wraakzuchtige vrouwenrovers, bij wie oorlog permanent, en moord de voornaamste weg naar status is. In 1988 meldden Noord-Amerikaanse kranten gretig dat "de meest gewelddadige plaats ter aarde niet Beirut of Belfast is, maar het Yanomami gebied..." Dit groteske "wetenschappelijke" beeld van de Yanomami werd op zijn beurt breed uitgemeten in de Braziliaanse pers, op het moment dat de aanval van de garimpeiros op deze Indianen een hoogtepunt bereikte, onder druk van de internationale aandacht. Chagnon's opvattingen hebben gediend om de moordpartijen van de goudzoekers te rechtvaardigen. De titels in de voornaamste Braziliaanse kranten zijn duidelijk: "Antropoloog wijst op Indiaans geweld", "Indiaan, opgevoed om te doden", "Geweld, kenmerk van de Yanomami".⁴⁰

Chagnon's collega en rivaal Lizot, die eveneens sinds vele jaren de Yanomami bestudeert, concludeert:

In dit criminele proces draagt collega Chagnon een zware indirecte verantwoordelijkheid. Niet tevreden met zijn artikel in Science, met zeer discutabele of geheel foutieve theoretische tendenzen en etnografische basis, deed Chagnon een reeks

³⁸Friedman 1992, pp. 202-203.

³⁹Friedman 1992, pp. 203, 205.

⁴⁰Lizot 1989, p. 34.

aanvullende en onverantwoordelijke verklaringen in de Noord-Amerikaanse pers. Maar deze verklaringen staan niet op zichzelf; het zijn sensationalistische en vulgaire uitwerkingen van zijn artikel in Science. Zijn "theoretische" houding en standpunt wordt overgenomen en uitgebuit door de Braziliaanse kranten. Chagnon's verantwoordelijkheid is des te groter, omdat het theoretisch model van waaruit hij oorlog en geweld onder de Yanomami analyseert, een fictie is, geheel geconstrueerd vanuit een kunstmatige voorstelling van onjuiste en vervormde etnografische gegevens. Chagnon beging een ernstige ethische en professionele fout, die tevens de verantwoordelijkheid van de hele wetenschappelijke gemeenschap raakt.⁴¹

Cargo-cults in Melanesia

De zgn. cargo-cults in Melanesia zijn lange tijd beschouwd als op zichzelf staande verschijnselen, los van de contactsituatie. Maar deze inheemse interpretaties van de Europese invloed, en onze eigen interpretatie van de cargo-verschijnselen staan niet los van elkaar. Niet alleen de bewegingen, maar ook het onderzoek ernaar is beïnvloed door de economisch-politieke kontekst van de contactsituatie. Er zijn beleids- en academische motieven geweest om deze verschijnselen geïsoleerd te bestuderen, niet als onderdeel van de algemene contactproblematiek. Veel gegevens over de inheemse culturen zijn verzameld in het kader van een beleid gericht op pacificatie en ontwikkeling. Hierbinnen vielen cargo-cults onder de noemer "sociale onrust". In Nieuw Guinea werkte de overheid onderzoek ernaar tegen, omdat te veel aandacht de bewegingen zouden kunnen doen escaleren.⁴²

Voor de Melanesiërs zelf is de term "cargo cult" problematisch. Zij bekritiseren de westerse onderzoekers erom: de cargo-cult is ónze uitvinding van hún traditie. Het Westers beeld over cargo-cults is consequent negatief: missies en koloniale bestuurders noemden ze heidens, primitief en achterlijk. Journalisten schreven over "gekte" tussen veel andere scheldwoorden. Tegelijkertijd definieerde het antropologische discours de bewegingen in termen van "irrationaliteit". Vanwege een dergelijk zelfbeeld verwerpen de inheemsen het begrip. De Sor van Nieuw Guinea willen niet horen spreken over cargo-cults; de term kwetst hen. Zij gebruiken liever het begrip "gewoonte".⁴³ Om soortgelijke redenen bekritiseren de Maya-Indianen de term "shaman" voor hun priesters.

Inmiddels is ook binnen de antropologie twijfel gerezen of de cargo-cults als zodanig überhaupt bestaan. Volgens sommigen is het een geheel kunstmatig, koloniaal begrip, en hebben de Europeanen de mythe van de "cargo-cult" in stand gehouden als legitimatie van

⁴¹Lizot 1989, p. 34. Chagnon en Lizot werken beide onder de Yanomami van Venezuela, niet ver van elkaar, nabij de missiepost Mavaca: Lizot ten Noorden van de Orinoco rivier, Chagnon ten Zuiden. (cf. Malaver en Oostra, 1989).

⁴²Jaarsma 1992, pp. 4, 11-12, 14.

⁴³Hermann 1992, pp. 4-5, 11.

de repressieve arbeidsverhoudingen met de inheemse volken.⁴⁴ Recente auteurs vragen de cargo cults te analyseren binnen het bredere veld van de "ideologische of culturele constructies rond verandering", niet langer als geïsoleerde voorvallen. Het begrip cultuur-contact en acculturatie is onvolledig, want het gaat om een ongelijk koloniaal contact. Er moet gesproken worden in termen van "verwestersing", "pacificatie" of "kerstening". Misschien bestaán er helemaal geen cargo-cults:

Misschien is zelfs het hele bestaan van cargo-cults als op zichzelf staande verschijnselen een luchtspiegeling in onze antropologische verbeelding... Het is helemaal niet onwaarschijnlijk dat binnenkort het discours eenvoudig in rook zal opgaan en dat de antropologen het hele begrip cargo-cult zullen afwijzen. Zelfs een verdere opkomst van de cargo activiteit zou dit niet kunnen verhinderen, want de complexiteit van deze verschijnselen biedt genoeg mogelijkheden ze in andere etnografische discourses op te nemen.⁴⁵

Het messianisme van de Guaraní

De behandeling door veel antropologen van de "messianistische" migraties van de Guaraní-Indianen in Paraguay en Brazilië is een ander voorbeeld van "theoretische verantwoordelijkheid". De Indianen worden gewoonlijk voorgesteld als mystici op zoek naar de utopische verlossing. Volgens Díaz is zo'n opvatting strijdig met de werkelijke belangen van deze samenleving:

De theorie over het Mbya-Guaraní mysticisme wordt tegen diezelfde Mbya gebruikt door de officiële instellingen, want de ambtenaren stellen dat het overbodig of nutteloos is grond voor de Indianen te bestemmen en af te bakenen, en voor hun identiteit op te komen, omdat zij toch vanwege hun mystiek verder zullen blijven dwalen. Wij stellen dat op theoretisch niveau het mysticisme verdedigen, gelijkstaat aan het verhullen van de strijd van dit volk en het ondersteunen van hen, die het van zijn grond en zijn identiteit beroven.⁴⁶

In andere woorden, een theorie die het messianisme vooral ziet als een gevolg van Indiaanse culturele eigenheden, in plaats van uiting van verzet tegen de "blanke" overheersing, draagt bij aan een stereotiep-koloniale beeldvorming over die Indianen en biedt een rechtvaardiging voor die overheersing (zie deel IV, hoofdstuk 6).

⁴⁴Jaarsma 1992, pp. 7-8.

⁴⁵Jaarsma 1992, pp. 7-8, 14.

⁴⁶Díaz 1988, p. 26.

De Maya-Indiaanse onderzoekster Alvarado bespreekt de positie van de taalkundigen tussen de twee taalbeleidsmatige hoofdstromingen: assimilatie of pluralisme. Neutraliteit is onmogelijk, want ook de taalkunde, een van de meest exacte sociale wetenschappen, is niet vrij van (zij het impliciete) stellingname ten opzichte van de bestudeerde talen en de sprekers ervan. Taalkundige beschrijvingen kunnen worden gebruikt met ideologische doeleinden, om het ene of het andere politiek project te rechtvaardigen. Ondanks hemzelf, reikt een taalkundige gronden aan voor praktijken van hetzij vernietiging, hetzij erkenning en vitalisering van talen. Onderwerpen en lokaties van veldwerk worden niet vanuit de belangen van de Maya geselecteerd, maar die van de financierende instellingen. Soms wordt onderzoek gekoppeld aan religieuze indoctrinatie in de gepubliceerde handboeken, of hoofdzakelijk gebruikt voor bijbelvertalingen. De bestudering van de Maya talen is ook een middel om professioneel prestige en promotie te verkrijgen.⁴⁷

De taalkundige situatie weerspiegelt de effecten van de koloniale realiteit en de lage sociale positie van de Maya's. De huidige toestand van de Maya talen is geen normale toestand, maar gevolg van vijf eeuwen overheersing. Een quasi-objectieve, "klinische" beschrijving van het verval van de Maya talen, zonder expliciete aandacht voor de oorzaken, verdoezelt deze processen. Toch hebben Spaans- en Engelstaligen vanuit dergelijke "neutrale", functionalistische visie's het "officiële" Maya alfabet opgesteld, afgeleid van het Spaanse alfabet. Dit vergemakkelijkt de overgang naar het Spaans, de assimilatie, méér dan de versterking en eigen ontwikkeling van de Maya talen.⁴⁸

Verdeeldheid wordt in de hand gewerkt, als de taalkundigen vooral de dialectverschillen in de Indiaanse talen benadrukken. Als deze "officiële" als verschillende talen op schrift gesteld worden, dreigen de Indianen hun etnisch-culturele eenheid te verliezen. In de "Westerse" talen worden dialecten ook niet als aparte talen erkend. Maar in Vietnam sloot het cultuurrelativisme aan bij het beleid om de bergstammen politiek van de Viet meerderheid te isoleren.⁴⁹

Alvarado vraagt in de geschreven taal voorbij te gaan aan dialectvarianten, en tot een standaard te komen voor de gehele Maya bevolking. De vraag is dan natuurlijk, wie de standaard gaat opstellen, welk dialect hiervoor gekozen zal worden. Kwesties van autonomie of culturele en sociale overheersing spelen dan een rol. In Colombia hebben de Páez-Indianen samen met een team "blanke" onderzoekers een alfabet ontwikkeld, waarmee zij de transcriptie van het SIL willen verdringen.⁵⁰ In Venezuela propageren de overheid en de New Tribes Mission rivaliserende weergaven van de Yecuna taal,

⁴⁷Alvarado 1991, pp. 27, 31, 36.

⁴⁸Alvarado 1991, pp. 35, 37-39.

⁴⁹Salemink 1987, p. viii-ix.

⁵⁰Unidad Indígena, diverse edities.

afhankelijk van de gemeenschappen waar zij onderzoek hebben gedaan, en meer bevriende relaties hebben.⁵¹

⁵¹cf. Malaver en Oostra, 1989 b.

2. DE ONTKENNING VAN HET CULTUURCONTACT

De betekenis van antropologisch-theoretische benaderingen voor de inheemse volken, hangt samen met de opvattingen over het cultuurcontact binnen de betreffende theorie. Deze conceptuele kaders maken het mogelijk dat antropologie, bedoeld of onbedoeld, instrumenteel kan worden als kritiek ofwel rechtvaardiging van koloniale praktijken.

In het navolgende, zullen kenmerken van enkele stromingen worden geschetst, die de etnologie van Amazonia hebben beïnvloed. Welke visie hanteren zij op de Indiaanse cultuur, zoals deze geplaatst is in de historische processen? Grofweg zijn er drie perspectieven te onderscheiden: die, waarin culturele verandering impliciet ontkend wordt; die, waarin acculturatie als een onvermijdelijk, maar geïsoleerd en analytisch van secundair belang verschijnsel wordt beschouwd; en die, waarin de Indiaanse samenlevingen nadrukkelijk gezien worden in hun verbanden met wijdere systemen. In dit hoofdstuk wordt de eerste houding besproken; in het volgende, de twee laatste.

Het "etnografisch heden"

Als antropologen spreken over "de (oorspronkelijke) Indiaanse cultuur", betreft dit altijd een hypothetische reconstructie. Alle etnografica en al het veldwerk stammen per definitie uit de tijd ná het contact, en getuigen dus van de sociaal-culturele processen die hiervan gevolg zijn. "Zuiverheid" en gecontroleerde experimentele situaties, zoals deze in de natuurwetenschappelijke paradigma's gevraagd worden, moeten hier niet gezocht worden, zelfs niet als de antropoloog de eerste blanke geweest zou zijn die de betreffende Indianen onder ogen kregen.

In het voorgaande is al gezien hoe diepgaand de Indiaanse culturen zijn beïnvloed. Voor zover de onderzoeker zich richt op "de andere cultuur" als zodanig, en niet expliciet de veranderingsprocessen (mede) als onderwerp neemt, rest hem slechts de poging om achteraf, analytisch, de "traditionele" cultuur te herleiden, dus alle sporen van Europese invloed uit de observaties weg te schaven.

Dit "wegschaven" is niet eenvoudig. De meest zichtbare en recente zaken kunnen wel uit onderzoek en verslag geweerd worden: men ondervraagt vooral ouderen over hoe het "vroeger" was, c.q. zou moeten zijn; men probeert "blanke" artikelen niet te fotograferen; de problematiek van de handel wordt niet vermeld, of slechts in een voetnoot. Maar ook verwantschapsstructuren, ritueel en mythologie bevatten "blanke" sporen, veel minder herkenbaar, maar wellicht dieper en ouder. Hoe zal hierin een scheiding worden gemaakt, in andere woorden: in hoeverre zijn antropologische beschrijvingen normatief, meer dan objectief?¹

Helaas gaan veel onderzoekers voorbij aan de "blanke factor" als structurerend element in de Indiaanse culturen, en wordt te vanzelfsprekend over "de Indiaanse cultuur" gesproken.

¹cf. Clifford en Marcus, 1989.

Het overgrote deel van het werk blijft uitgaan van een statisch "etnografisch heden", en meent de Indiaanse culturen voor te kunnen stellen zoals zij "oorspronkelijk" waren; daarmee wordt elke verandering in de laatste eeuwen impliciet verzwegen.

Carajá en Tapirapé

Typerend is deze inleiding van Charles Wagley:

Het etnografisch heden is 1939-1940, mijn langste veldwerkperiode onder de Tapirapé. Op dat moment hadden de Tapirapé slechts indirecte invloed ondergaan van de westerse cultuur, in de vorm van ziekte die hun bevolking sterk had teruggebracht. Hun samenleving was veranderd door ontvolking, maar in het algemeen was hun culturele leven nog niet veranderd door enig continu contact met de westerse wereld. Sindsdien staan de Tapirapé doorlopend in contact met rurale Brazilianen, en veel van de in dit artikel beschreven ideeën zijn veranderd.²

Maar er is meer aan de hand. Wagley en Galvão melden dat de eerste contacten van de Tapirapé met "blanke" jagers en overheidspersoneel rond 1910 plaatsvonden, en met Katholieke en Protestantse missies in de jaren 1930. Maar ook wordt vermeld dat deze Indianen "altijd" op voet van oorlog hebben gestaan met hun burens, de Carajá en Cayapó. Deze groepen stonden echter al in contact met de Portugese slavenjagers van Maranhão sinds het begin van de XVIIe eeuw, en onderhielden steeds een druk handelsverkeer. De relatie tussen beide groepen is ongetwijfeld beïnvloed door de blanke handel. Hoe dan te stellen dat de Tapirapé pas in 1909 contact hebben met de blanken, en verder beantwoorden aan een "traditionele cultuur"?³

Het ligt meer voor de hand, er van uit te gaan dat veranderingen plaats hebben gevonden, om er dan in het onderzoek de ogen voor open te houden. Een lange reeks studies over Amazonas samenlevingen toont aan, dat interesse voor de contactgeschiedenis nauwelijks voorkomt. Te vaak worden de Indiaanse culturen als "primitive isolates" gezien. Voor romantische onderzoekers en hun lezers hebben deze vooroordelen implicaties, waarvan ik enkele wil noemen:

- De voorgestelde "zuivere Indiaanse cultuur" is in werkelijkheid die van het etnografisch heden, waar echter al sinds de zestiende eeuw veranderingsprocessen aan de gang zijn. Bevriezing van het "etnografisch heden" -datgene, wat op dit moment als traditionele cultuur wordt gezien-, bereikt dus geen "oorspronkelijke" cultuur: deze is niet zozeer verloren gegaan, als wel definitief getransformeerd.

- De abstracte oppositie tussen "Indiaans" en "blank" bemoeilijkt een realistische analyse van de concrete vormen van het intercultureel contact. Bepaalde veranderingen zijn ingrijpender dan andere, en niet alle zijn enkel destructief voor de Indiaanse cultuur: deze heeft

²Wagley, 1976.

³Wagley en Galvão 1948, p. 167; Lipkind 1948, p. 180; Lowie 1946, pp. 479-480.

een grote capaciteit om nieuwe elementen in zich op te nemen zonder haar identiteit prijs te geven - en niet alleen voorwerpen, maar ook bv. religieuze concepties en politieke organisatievormen. In dit vermogen bestaat ook juist haar historiciteit.

- De "blanke" maatschappij wordt als gesloten systeem gezien, dat in zijn geheel de Indiaanse culturen bedreigt. De dynamische en conflictieve sociale structuur van de koloniale samenleving verdwijnt uit het oog, waardoor elke blanke in principe even "gevaarlijk" wordt. Maar in feite is deze verantwoordelijkheid niet gelijkelijk over de "blanke" bevolking verdeeld: het zijn bepaalde, aanwijsbare sociale krachten die het voortbestaan van de Amazonas Indianen bedreigen, zoals het monopolie over het grondbezit, de olieindustrie of de kerken, méér dan een individuele kolonist of avonturier.

- Binnen de huidige wending van het deculturatieproces, worden de Indianen zelf geklassificeerd als meer of minder "echt". Indianen die een grotere mate van "verwester-sing" vertonen, worden als informanten niet gewaardeerd. We citeren Tristes tropiques:

Dus, tot mijn grote teleurstelling, waren de Tibagy Indianen noch geheel "echte Indianen", noch, wat belangrijker was, "wilden"... Ik trof hen minder onbedorven aan dan ik had gehoopt... het waren "primitieven" die de beschaving hardhandig over zich heen hadden zien komen... Later zou ik zuivere Indianen ontmoeten.⁴

- De overlevingskansen voor de Indiaanse bevolkingen en culturen worden impliciet of expliciet op nul geschat. Hun "uitsterven" wordt onafwendbaar geacht. Vandaar termen als "salvage anthropology" en "urgent anthropological research": de nog bestaande culturen moeten zo snel mogelijk worden onderzocht, om hun kenmerken in elk geval te registreren en te bewaren (voor een abstracte "toekomst" of "mensheid") als de levende Indianen zelf al verdwenen zijn.

De "puur-wetenschappelijke" opvatting

Een standaard rechtvaardiging van de antropologie, zoals van de wetenschap in het algemeen, wil dat het gaat om het verzamelen van "objectieve", onbevooroordeelde kennis over de Indiaanse culturen, die beschikbaar wordt voor "de mensheid". Zo schrijft Reichel-Dolmatoff in de inleiding op zijn klassieke studie naar het symbolisme van de Tucano over "Emergency anthropology": de Indiaanse culturen gaan onherroepelijk verloren, maar de antropologen kunnen informatie over hun cultuur "voor de mensheid" bewaren.⁵ In soortgelijke termen roepen Ptak en Trupp op, in verband met de nomadische Macu:

De acculturatie vanwege de missies, de rubbertappers, de pelsjagers en het gestadige "Tukanisatie-proces", is nu in een vroeg stadium, en zal onvermijdelijk leiden

⁴Levi-Strauss 1973, p. 197.

⁵Reichel-Dolmatoff 1968, pp. v-vi.

tot het verlies van deze jagers-verzamelaarscultuur. Dit toont de dringende noodzaak van onderzoek onder de Maku.⁶

Culturele verandering wordt vooral gezien als hinderlijk:

Tegenwoordig zijn de Sirionó sedentarische landbouwers, en hoewel interessant vanuit het perspectief van de sociale verandering, bieden zij niet langer de gelegenheid om het deculturatieprobleem te bestuderen.⁷

En onder de kop "Geschiedenis van de blanke invloed" schrijft Chr. Hugh-Jones in de inleiding van haar studie over de Barasana:

Dit boek is ten dele een reddingsoperatie, vanwege de aard van de analyse. Ik benadruk de traditionele aspecten van het Indiaanse leven, ten koste van de kenmerken die voortvloeien uit de deculturatie. Hoewel ik veranderingsprocessen opneem in mijn analyse, zijn dit veranderingen binnen een traditioneel institutioneel kader, geen veranderingen van dat kader zelf...⁸

Uiteindelijk kan een dergelijke wetenschapsopvatting leiden tot een extreem idealisme, zoals bij Levi-Strauss in het volgende, opmerkelijke citaat:

Als het uiteindelijke doel van de antropologie ligt in een betere kennis omtrent het geobjectiverde denken (objectified thought) en zijn mechanismen, is het uiteindelijk om het even of de denkprocessen van de Zuid-Amerikaanse Indianen vorm krijgen door middel van mijn gedachten, of de mijne door middel van die van hen. Van belang is dat de menselijke geest (the human mind), ongeacht de identiteit van degenen die hem uitdrukken, een steeds begrijpelijker structuur laat zien, dankzij de dubbel spiegelende beweging van twee denkprocessen die op elkaar inwerken.⁹

Zodoende zuivert deze antropologie zichzelf impliciet van elke blaam: zij is het "goed geweten" van de westerse maatschappij; de subject-object relatie tegenover de Indianen is niet problematisch, niet eens van belang. Met misschien een gedoseerde, verbale kritiek, kan de antropologische institutie zonder wroeging verdergaan.

Dit beeld van "de antropologie als getuige" is te algemeen. In feite wordt er geen kennis geaccumuleerd "voor de mensheid", maar voornamelijk voor bepaalde beroepsgroepen en instellingen in de Europese en Noord-Amerikaanse landen (ondanks de trotse namen van koloniale instellingen als een Museum of Mankind of een Musée de l'Homme). De

⁶Ptak en Trupp, 1972; zie deel III, hoofdstuk 8.

⁷Stearman 1984, p. 632.

⁸Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 5-6.

⁹Levi-Strauss 1969, cit. in Shapiro, 1992, p. 255.

koppelingen tussen de onderzoeksactiviteit en de sociale conflicten in het onderzoek-sobject, worden niet onderkend. Deze antropologie is vrijblijvend.

Besloten in de "puur-wetenschappelijke" benadering ligt de veronderstelling dat vermeerdering van kennis (binnen de "westerse" maatschappij) op zichzelf een verbetering van de verhoudingen in de wereld betekent. Door middel van voorlichting moet een mentaliteitsverandering teweeg gebracht worden, opdat de "westerse mens" de andere culturen leert eerbiedigen en zijn etnocidaal gedrag verandert. Als dit toch niet gebeurt, is de antropologie tenminste een nobel streven geweest.

Deze redenering verhuult een aantal idealistische, volgens mij discutabele veronderstellingen, die de overigens vaak goed bedoelde inspanningen van veel antropologen beperken:

- de aard van het 'etnocidaal' gedrag van de 'blanke' wordt gezocht in zijn gebrek aan informatie, en niet, of in de tweede plaats, in zijn culturele opvattingen of de economische en politieke machtsstructuren;
- de antropologische kennis geniet een 'objectieve', onpartijdige status;
- de positie van de antropologie, c.q. de wetenschap in de (Westerse) wereld, i.h.b. in het staatsapparaat en de publieke opinie, wordt overschat;
- het is mogelijk dit westerse gedrag via mentaliteitsverandering en bewustwording te beïnvloeden;
- impliciet wordt er vanuit gegaan, dat verzet van Indiaanse zijde nutteloos is, in ieder geval zinloos zonder de hulp van "westerse" bondgenoten.

De "verdwijning" van de Amazonas culturen wordt betreurd, maar er is weinig aan te doen: Levi-Strauss' *Tristes tropiques* en vele latere studies wekken de indruk dat de Indianen geen andere optie hebben dan uit te sterven. De mogelijkheid, dat hun betekenisstructuren niet vergaan, maar veranderen, wordt doorgaans niet onderzocht; de Indiaan in de diverse fasen van het "acculturatieproces" wordt min of meer beschreven als een "levende dode", die wacht op zijn onvermijdelijke ondergang en "voor wie niets meer kan worden gedaan". Jaulin's befaamde manifest *La paix blanche* is een abstracte aanklacht tegen de etnocide, met nadruk op het behoud van een zo "puur" mogelijk Indiaanse leefwijze, en op de "verontreinigende" effecten van iedere vorm van contact.¹⁰ Deze idealisering van de Indiaanse cultuur maakt het dus mogelijk van een "behoudende antropologie" te spreken:

Hoewel hij vaak neigt naar rebellie onder zijn eigen volk en op staat tegen traditioneel gedrag, is de antropoloog gezagstrouw op het conservatieve af, zodra het over een andere samenleving gaat.¹¹

Deze hang naar de "zuivere" Indiaanse cultuur is niet exclusief van het structuralisme, maar komt hier vaker voor dan in andere stromingen.

¹⁰Jaulin, 1970.

¹¹Levi-Strauss 1973, p. 502.

De antropologen beïnvloed door het structuralisme zijn weinig geneigd tot de analyse van voorstellingen over het contact in de samenlevingen die zij bestuderen. Dit geldt in het bijzonder in het gebied van het tropisch Amerikanisme... Deze marginalisatie van de verschijnselen van de "historische incorporatie" (Guss 1981) of deze beperking van het etnografisch kader is eerder te herleiden tot een overdreven loyaliteit aan de letterlijke werken van Levi-Strauss, dan aan de mogelijke beperkingen van de structurele analyse.¹²

Het functionalistisch cultuurbegrip

Het referentiekader van de hedendaagse antropologie is grotendeels bepaald door evolutionistische en functionalistische auteurs. In de biologie spelen sinds Linnaeus en vervolgens Darwin de begrippen "soort" en "stam" een centrale rol als eenheid van klassifikatie en ordenings. Zij veronderstellen een onderlinge discontinuïteit in de natuur, tussen "genetisch gesloten" dier- en plantpopulaties. Dit model is van invloed geweest op de antropologie, waar de scherp begrensde, geïsoleerde "gemeenschap", "cultuur" of "stam" de dominerende analytische eenheid is geworden.¹³

De eerste antropologen, evolutionisten en diffusionisten, hadden een mondiaal vergelijkend perspectief, dat echter nog was gebaseerd op losse feiten. In het Handbook of South American Indians¹⁴ wordt het begrip "cultuur" nog niet nadrukkelijk gebruikt. Men spreekt over "stammen" binnen "culture areas", die, als ze tot dezelfde taalfamilie behoren, cultureel verwant worden geacht. De talloze etnografische beschrijvingen van het Handbook volgen een standaardpatroon:

- (taalkundige) klassifikatie;
- (missionaire) geschiedenis;
- cultuur (incl. economie, woning, kleding, vervoer, nijverheid, organisatie, levenscyclus, oorlog, kunst, muziek, religie).

De nadruk ligt op de materiële cultuur en, wat de sociale organisatie betreft, op het type verwantschapssysteem. Onder uniforme titels worden kenmerken opgesomd, die elk op zich vergeleken kunnen worden met andere stammen. Deze culturele traits hangen als los zand aan elkaar: nergens wordt een cultuur als een coherent geheel gezien, waarin veranderingen in één aspect ook doorwerken in andere. De etnografie van Amazonia komt zo op een kansspel te lijken, waarin talen, verwantschapssystemen, mythologieën, technische vaardigheden en artefacten zich als toevallig aandienen.

¹²Albert 1988, p. 87.

¹³Oliveira 1988, p. 26.

¹⁴Steward (ed.), 1948.

De bronnen van het Handbook waren dan ook de, vaak oppervlakkige berichten van reizigers en missionarissen van de XIXe en begin XXe eeuw. Systematisch antropologisch onderzoek was toen nog niet gedaan. Met Malinowski's fundering van de moderne antropologie, werd het persoonlijk veldwerk de kenmerkende methode: de intensieve bestudering van concrete, levende culturen. Hiermee verschoof het accent naar de kleinschalige samenleving. Observaties op veldwerk niveau zijn noodzakelijkerwijs beperkt tot een overzichtelijke groep, en de methode beïnvloedde de theorie en de verklarende modellen. Vandaar het analytische belang van de 'gemeenschap'. Redfield, bijvoorbeeld, stelt "de kleine gemeenschap" voor als de voornaamste menselijke samenlevingsvorm, gebaseerd op economische voorwaarden, het ecologisch systeem, sociale relaties, en de waarden en normen. Culturen worden gezien als geïsoleerde en afgebakende lichamen, en de geschiedenis wordt min of meer 'afgedaan'.¹⁵

Boas, de stamvader van de Noord-Amerikaanse antropologie, maakte het concept cultuur tot kernbegrip van zijn wetenschap. "Culturen" in meervoud: van hier het cultuurrelativisme. Elke cultuur bepaalt de bestaansvoorwaarden van zijn leden, door middel van een eigen stelsel van waarden en normen: principes die het menselijk gedrag sturen.¹⁶

Particularisme

Dit beperkte, isolationistische cultuurbegrip leidt tot een etnografie waarin een onderzoeker zich op één bepaalde groep concentreert voor een studie in de diepte, liefst door middel van langdurig veldwerk. Hier gaat het "cultuur"-begrip een grote rol spelen om alle uiteindelijke "kenmerken" onderling te integreren in enkele centrale, "onzichtbare" principes. In dit integrale verband staan de traits dus niet los van elkaar, kunnen ze niet uit zichzelf verklaard worden en kan ook geen simpele diffusie of "lening" van de ene groep naar de andere plaatsvinden. De functionalistische theorie zoekt de leidende principes in de normen en waarden van een groep, en het structuralisme in de semantische structuren, maar de cultuur is als een eenheid gedefiniëerd.

Het comparatieve moment verdwijnt hiermee echter snel uit het zicht. Geen antropoloog kan een relatief groot aantal culturen "in diepte" kennen, en als in de praktijk elke antropoloog "zijn eigen stam" beheerst, wordt elke cultuur gepresenteerd als een wereld op zichzelf. Het relativisme of het historisch particularisme is hier niet vreemd aan¹⁷. Ook dient een isolationistisch cultuurbegrip om de individuele professionele autonomie van elke onderzoeker te beschermen en hem/haar af te schermen van kritiek. Op deze manier reproduceert de organisatiestructuur van de antropologie als wetenschap zichzelf in de wetenschappelijke theorievorming en in het beeld over de Indiaanse sociale structuren.

¹⁵Redfield 1960, pp. 96-112; Wolf 1982, pp. 13-14.

¹⁶Otto 1984, p. 54.

¹⁷zie Lemaire, 1976.

Deze visie van samenlevingen als op zichzelf gerichte, discrete lichamen met interne harmonie, verhindert de bestudering van etnische begrenzings- en interculturele verbanden. Het wordt theoretisch onmogelijk gemaakt te kontekstualiseren of relaties tussen culturen te overdenken.¹⁸ Een steeds terugkerend probleem is bijvoorbeeld de bredere of engere formulering van de definitie van een "cultuur", met aan één uiterste de opvatting van de gehele Indiaanse bevolking van Amazonia als één "laagland-cultuur", en aan de andere kant het beschouwen van elke clan of stam die ook maar licht afwijkt van een andere, als een aparte "cultuur". Het theoretisch cultuurbegrip veroorzaakt hier duidelijk problemen voor de juiste etnografische beschrijving.

Culturele ecologie

De culturele ecologie kan gezien worden als een ontwikkeling van het functionalisme. In Malinowski's traditie vormt de "aanpassing" van de samenleving aan haar omgeving immers de crux van het functionalistische model. Produktiemiddelen, instituties, normen en waarden en ideologische voorstellingen beantwoorden aan bepaalde behoeften, op hun beurt (direct of indirect) afgeleid van de materiële noodzaak te overleven in een bepaald milieu. De ecologische invalshoek benadrukt met name de invloed van de bevolkingsdruk en de beschikbaarheid van hulpbronnen, en de conflicten hierover, op sociale kenmerken als grootte en stabiliteit van nederzettingen, politieke allianties, oorlogsvoering, alsook bv. voedseltaboes. Een verklaring bestaat uit een bewijsvoering in de zin dat een bepaald cultuurpatroon gevolgen heeft die een bevolking binnen de tolerantiegrenzen van het milieu helpen te houden.

Een van de meest invloedrijke teksten van deze stroming wat betreft het Amazonegebied is Betty Meggers' Amazonia, a counterfeit paradise (1971). Haar uitgangspunt, gezien de eerste woorden van de inleiding, is "de biologische eenheid van de mens met andere organismen":

De fysieke en chemische absoluten... (zijn) de basis factoren waaraan alle leven, plantaardig en dierlijk, waaronder de mens, zich moet aanpassen als de soort moet overleven.¹⁹

Alle culturele kenmerken zijn a posteriori uit te leggen als ecologisch bepaald. Culturele waarden en normen kunnen niet als een gegeven worden beschouwd, maar hebben diepere oorzaken: zij komen voort uit een adaptief proces aan de natuur.

Niets geeft me meer voldoening dan een geloof, een ritueel of een gewoonte overtuigend te reduceren tot ecologische oorzaken...²⁰

¹⁸Oliveira 1988, p. 27.

¹⁹Meggers 1971, p. 14.

²⁰Cameiro 1982, p. 418; cf. Ross 1982, p. 424.

De culturele ecologie, c.q. antropobiologie is een "sociaal darwinisme":

Ik en anderen die de Darwiniaanse gedachte op de mens trachten toe te passen, neem aan dat de natuurlijke selectie een menselijke psyche heeft gevormd, in staat om kosten-baten berekeningen te maken die in het algemeen gunstig zijn geweest voor het overleven en reproducere van individuen... Als cultureel antropoloog wil ik de bruikbaarheid van de Darwiniaanse theorie testen als bron van ideeën om alle menselijk gedrag te helpen verklaren.²¹

Deze grondhouding overheerst de etnologie van de cultureel-ecologische school, en heeft belangrijke implicaties voor de visie op de Indiaanse geschiedenis. Er is een begrip-apparaat ontwikkeld dat sterke nadruk legt op de ecologische en biologische determinanten van de cultuur, en weinig ruimte laat voor historische causaliteit of voor een actieve rol van de bevolkingen zelf. Het Amazonegebied is, vanwege de imponerende aanwezigheid van het woud en de relatief eenvoudige samenlevingsvormen, een geliefd object van cultureel-ecologisch onderzoek.

Bevolkingsdichtheid en sociale organisatie

Volgens de ecologische benadering is een bevolkingspatroon met geringe dichtheid en grote spreiding, een voorwaarde voor succesvolle aanpassing aan het Amazonas-milieu. Er wordt vanuit gegaan dat de tegenwoordig feitelijk bestaande bevolkingsdichtheid en -distributie optimaal is aangepast. Daar dit milieu in ruimte en tijd vrijwel onveranderlijk is, zouden ook vroeger grotere concentraties hooguit als kortstondige uitzonderingen mogelijk geweest zijn, want de beschikbare voedselbronnen zouden snel uitgeput raken.²² De "oorspronkelijke" Indiaanse gemeenschappen zouden weinig verschild hebben van de huidige.

Meggers maakt een onderscheid tussen meer of minder primitieve groepen in de culturele evolutie; criteria tussen beschaafde vs. niet-beschaafde volken zijn arbeidsverdeling en een markteconomie. Wat de Indianen betreft "sluit het milieu de deur voor verdere evolutieve vooruitgang".²³

De Indiaanse mens lijkt meer destructief geweest te zijn dan zijn mede-organismen voor de lange-termijn stabiliteit van het ecosysteem...²⁴

²¹Chagnon 1991, pp. 567, 568.

²²cf. Frechione, 1985.

²³Meggers 1971, pp. 117, 119.

²⁴Meggers 1971, p. 150.

In de lijn van de in de jaren 60 gangbare, alarmerende opvattingen over de "bevolkingsexplosie", vormt een evenwicht tussen bevolking en milieu, aangegeven door de carrying capacity of draagkracht van de natuur, de basis voor haar analyse. Ondanks de rijke vegetatie, is deze in het overgrote deel van het gebied bijzonder laag. Vandaar een lage bevolkingsdichtheid, kleine, verspreide en instabiele nederzettingen, en een zwakke sociale integratie onder de Indianen.

Op basis van gebrekkige beschrijvingen, wijdt Meggers uit in etnografisch en theoretisch absurde discussies over oorlogvoering, infanticide, bloedwraak, sexualiteit, en militarisme. De overleving van de sterkste onder de primitieve volken betekent dat culturele patronen als tovenarij en oorlog als demografisch beleid moeten worden gezien. De Indiaanse methoden voor bevolkingscontrole zijn "wreed voor beschaafde waarnemers", maar oorlogen en moord zijn noodzakelijk voor de aanpassing aan het milieu.²⁵

In het bijzonder gaan deze auteurs voorbij aan de drastische gevolgen die juist de Europese bezetting van Amazonia heeft gehad voor de Indiaanse nederzettingen: namelijk de genocide. (Hoewel geen ecologist, verspreidde Steward dit beeld al in het Handbook, en moffelde aldus het destructieve effect van de kolonisatie weg).²⁶ Tussen de XVIe en de XVIIIe eeuw werden door oorlogen, slavenjacht en epidemieën de Indianen van de lage en midden-Amazonas grotendeels uitgeroeid. Maar

Het is triest vanuit een humanitair oogpunt, maar de sterfte tastte het ecosysteem niet aan.²⁷

Oorlog in Amazonia

De aandacht begon zich in de jaren 50 te richten op de schaarste aan landbouwgrond in Amazonia, en dus het gebrek aan calorieën (koolhydraten) in het Indiaanse diët. Vayda stelde in 1961 dat primitieve oorlogsvoering een aanpassingswaarde heeft, omdat de bevolking erdoor wordt geleid een optimaal gebruik te maken van het omringende milieu. Maar geschikte landbouwgrond bleek niet schaars genoeg om als enige of voornaamste factor voor nederzettingen of oorlogvoering te dienen. De aandacht verschoof van calorieën naar proteïnen en dus de jacht. Maar de Indianen bleken bij nadere observatie ook van wild ruim voldoende te zijn voorzien.

Het "proteïne-debat" werd een slepende kwestie; steeds werd gezocht naar criteria om de Indianen als 'arm' en behoevend te kunnen definiëren. In de loop van de tijd werden er verschillende mechanismen uitgedacht waardoor oorlog toch gunstig voor de inheemse groepen kon zijn, maar geen van deze hypothesen is afdoende bewezen. Er is in ieder

²⁵Meggers 1971, pp. 103, 110-113.

²⁶Steward 1948; zie Myers, 1974, Denevan, 1975.

²⁷Meggers 1971, p. 154.

geval geen enkelvoudige determinatie. Johnson pleit voor een gecombineerde aanpak, waarin verschillende niveau's tot hun recht komen en ecologische en ideologische verklaringen elkaar niet uitsluiten. De uiteindelijke vraagstelling is politiek: de motivatie om te besluiten te verhuizen of oorlog te voeren.²⁸

Ferguson noemt en bekritiseert als volgt de vermeende aanpassingsvoordelen van de Indiaanse oorlog:²⁹

- Verplaatsing van dorpen en een betere spreiding van de bevolking ten opzichte van de ecologische hulpbronnen. De "proteïnehypothese" houdt in dat deze stoffen, in de vorm van (groot)wild, in Amazonia relatief schaars zijn en een (dé) belemmerende factor vormen voor bevolkingsgroei, in het bijzonder voor landinwaarts gesitueerde stammen. Wanneer een dorp de bereikbare wildreserves heeft uitgeput, zal de gemeenschap verder trekken -op zoek naar rijkere jachtvelden- en daarmee in botsing komen met rivaliserende groepen. Maar in werkelijkheid is schaarste aan voedsel slechts één van vele redenen voor verplaatsing van dorpen.

- Onbewoonde "wildreservaten": De vijandigheid tussen verschillende groepen doet open ruimtes tussen hen ontstaan, waar jagers zich niet wagen en het wild zich ongestoord kan vermenigvuldigen. Maar zulke "ecologische bufferzones" zijn slecht gedocumenteerd in de etnografie, en bovendien leidt een dreiging van geweld eerder tot de vorming van grotere dorpen, die de beschikbare hulpbronnen juist sneller uitputten.

- Bevolkingscontrole: de sterfte van mannelijke krijgers in de oorlog beperkt de bevolking binnen het draagvlak van het milieu. Voor Amazonia zijn er niet veel kwantitatieve schattingen van oorlogsslachtoffers beschikbaar; ze kunnen talrijk zijn. Maar in hoeverre dit impact heeft op de bevolkingsomvang en de beschikbaarheid van voedsel, is onbekend.

- Vrouwelijke infanticide. Een oorlogszuchtige samenleving brengt een mannelijke krijsethos voort, met moed en doodsverachting als de hoogste waarden. De niet-vechtende vrouwen zijn minder waard in de bescherming van de gemeenschap, en worden regelmatig bij de geboorte gedood. Zij zijn echter wel een premie voor de strijders, via vrouwenroof en poligamie, en zouden tevens de belangrijkste aanleiding voor de oorlog zijn. Deze verklaring is dus tegenstrijdig.

Een van de meest controversiële uitwerkingen van het culturele ecologie is Chagnon's "socio-biologische" uitleg van de oorlogvoering onder de Yanomami. Vanaf de titel van zijn eerste boek tot geruchtmakende artikelen en interviews twintig jaar later, beschrijft hij deze Indianen als in een staat van permanente oorlog (zie hoofdstuk 1). Het prestige van succesvolle krijgers wordt ritueel bekrachtigd in "zuiveringsceremoniën voor de doden". Deze status vertaalt zich in het hebben (evt. roven) van meerdere vrouwen, bij wie hij meer kinderen kan verwekken dan een minder krijgshaftiger stamgenoot. De verklaring

²⁸over het proteïnedebat zie Johnson 1982, pp. 413-414, 417; Ferguson 1989 a, p. 249; Ferguson 1989 b, pp. 179-181.

²⁹Ferguson 1989 a, pp. 250-253; zie ook Ferguson 1989 b, p. 179.

voor het veronderstelde gedragspatroon van de Yanomami is een genetisch voordeel: alleen de besten overleven en planten zich voort. Het is een functionalistisch argument, met een gesloten kring van oorzaken en gevolgen.

Lizot, Ferguson, Albert en anderen hebben Chagnon's theoretische fundering en etnografische gegevens aan gedetailleerde kritiek onderworpen. Zijn interpretatie van inheemse begrippen van persoonlijke macht en zijn informatie over concrete bevolkingsgroepen, migraties en conflicten zijn volgens Lizot onjuist. Chagnon geeft consequent een beeld van de Yanomami als een moordlustig volk, waar 30 % van de sterfte onder volwassen mannen veroorzaakt zou worden door geweld. Maar deze hoge graad van gewelddadigheid onder de Yanomami, evenals de Achuara (Jívaro) in Ecuador, is omstreden en niet typerend voor de meeste Amazonas samenlevingen. Zelfs stellend dat de feiten kloppen, is het geenszins duidelijk dat de bevolking hierdoor wordt gereguleerd in de richting van een ecologische balans. Mogelijk is Chagnon's nadrukkelijke beeld over de Yanomami als een "Fierce people" afgeleid van zijn nauw samenleven, in het veld, met missionarissen. De door hem onderzochte Yanomami, behoren juist tot de meest beïnvloede groepen.³⁰

Chagnon's biologisch determinisme is niet in staat rekenschap te geven van de multi-dimensionale complexiteit (en regionale diversiteit) van de Yanomami oorlogvoering, op zichzelf of in vergelijkend perspectief. De aanvallen tussen Yanomami gemeenschappen (evenals alle "primitieve oorlogvoering") reduceren tot een biogenetisch proces, is ze eenvoudig wegverklaren met een "goed-voor-alles" hypothese die de culturele inhoud ervan oplost in een verondersteld uiteindelijk genetisch dictaat. Door de fundamentele kwestie van de menselijke culturele variatie en reproductie uit te sluiten, annuleert dit reductionisme het onderwerp van de antropologie zelf.³¹

Niettemin is Chagnon een van de meest invloedrijke antropologen bij het grote publiek, in de Verenigde Staten, in Brazilië (zie verderop in dit boek) en in Nederland.³² Yanomami, the fierce people wordt wereldwijd als standaardwerk gebruikt in de antropologische opleiding.

Menswetenschappen zonder mensen?

De hypothesen van Evans en Meggers over de prehistorie van de Amazonas culturen zijn een consequente toepassing van de cultureel-ecologische visie. Zij stelen op drie reeksen van gegevens: archeologische, taalkundige en paleo-klimatologische. Etnografische informatie, integendeel, wordt slechts van beperkte waarde geacht, want culturen veranderen voortdurend onder druk van het milieu.

³⁰cf. Heinen 1982, p. 339; Ferguson 1989 a, pp. 252-253; Lizot 1989, pp. 27-34.

³¹Albert 1990, p. 562.

³²Zijn TV-cursus over antropologie werd uitgezonden door TELEAC en wordt door universitaire vakgroepen als inleiding aanbevolen aan aankomende studenten.

De ecologische reconstructie heeft weinig te doen met de historische werkelijkheid, zoals deze door de Indiaanse volken wordt beleefd. De geschiedenis van de mens in Amazonia wordt verklaard als een voornamelijk biologisch proces, op zijn beurt deel uitmakend van een ecologisch systeem waarin de migraties van vogels, hagedissen of Indiaanse culturen slechts epifenomenen zijn. Etnologisch is deze theorie weinig relevant, omdat de Indianen, als individuele of collectieve subjecten van hun geschiedenis, er uit verdwijnen. De acteurs zijn hier de onpersoonlijke krachten van de klimaatveranderingen in de loop van de millennia, en de geografische determinanten van het continent. Als men het vlak van de "echte werkelijkheid" zo ver van het menselijk vlak plaatst, worden de vragen alleen in schijn opgelost, door ze zodanig te herformuleren dat ze onbegrijpelijk (of ongrijpbaar) worden.

Vele begrippen voor de antropologische verklaring worden rechtstreeks overgenomen uit de biologie. Ter illustratie dient deze bloemlezing uit een typerend artikel over de Maku³³:

"Maku preoccupation with carbohydrates and protein"
"nutrient stress on human populations"
"dietary ecology of Maku local groups"
"gene flow between Indian populations"
"ratio between Tukanoans and Maku"
"genetically closed populations"
"Maku-manioc relationship"
"human symbiosis"
"human biomass"

Deze termen kunnen toegepast worden op elke willekeurige diersoort, terwijl juist specifiek menselijke kenmerken (zoals het vermogen tot symboliseren) niet in aanmerking worden genomen. Wanneer Milton haar artikel opent met "de rol van proteïne in de bepaling van grootte, dichtheid en nederzettingsspatronen van inheemse bevolkingen in het Amazonebekken"³⁴ en Gross stelt dat "aminozuren, méér dan calorieën of sociale dynamiek, de omvang, dichtheid en permanentheid van inheemse bevolkingen beperken"³⁵, ontkennen zij de geschiedenis en de subjectiviteit van de Indianen.

De epistemologie van de ecologische benadering benadrukt m.i. ten onrechte stelselmatig het etic boven het emic niveau. Alleen die gegevens worden relevant geacht, waarop de inheemse bevolking absoluut geen invloed heeft. De Indianen wordt dus het zwijgen opgelegd; hun cultuur en hun verleden zijn enkel toegankelijk via "westerse" wetenschappelijke methodes (statistiek, biologie, archeologie, glottochronologie). De kennis die de levende Amazonas culturen bewust of onbewust kunnen bijdragen, via hun culturele praktijk en in hun overlevering, wordt genegeerd.

³³Milton 1984, pp. 8, 9, 18, 20.

³⁴Milton 1984, p. 7

³⁵Gross, 1975, p. 536, cit. in Milton, 1984, p. 7.

Tegelijk wordt methodologisch verhuld dat de wetenschappelijke conclusies, gebaseerd op uiteindelijk arbitraire indexcijfers, in hoge mate speculatief zijn. De enorme geografische omvang en biologische complexiteit van het Amazonegebied, de culturele en taalkundige diversiteit, en de tijddiepte van de Indiaanse aanwezigheid, zijn alle dimensies van onze onwetendheid.

Ook de observatietechnieken van de cultureel-ecologen zijn overgenomen uit de biologie.³⁶ Communicatie tussen de Indiaan en de onderzoeker is overbodig; feiten, handelingen en voorwerpen worden onmiddellijk door deze laatste benoemd en geklassificeerd volgens eigen categorieën; die van de Indianen bestaan gewoon niet. De culturele ecologie geeft blijk van een consequente houding tegenover het "onderzoeksobject", die:

- de Indianen reduceert tot hun waarneembaar gedrag, en hun voorstellingen irrelevant verklaart. Lewis noemt deze bv. slechts bijzaak, "window-dressing" ten opzichte van de werkelijke, gekwantificeerde waarheid die de onderzoeker meet.³⁷

- cultuur wil reduceren tot natuur, dus tot aggregaten van fysische en biologische grootheden; historische en culturele causaliteit worden ontkend.

- de westerse wetenschappelijke kennis als enige werkelijkheid verklaart, en dialoog met elke andere interpretatie uitsluit.

De blanke, vanwege zijn buiten-continentale oorsprong, staat boven de natuurlijke selectie van Amazonia. In theorie kan de blanke dan ook superieur zijn aan de Indiaan in het optimaal gebruik van het Amazonas habitat, want:

Wij kunnen ons bewust en intensief op het probleem van de opvoering van de natuurlijke produktiviteit van het gebied toeleggen.³⁸

Meggers noemt in dit verband de kweek van manatis, schildpadden, visvangst, en opent hiermee de deur voor een strategie van "rationeel gebruik van het oerwoud" die tegenwoordig op grote schaal wordt nagestreefd door het internationale ontwikkelingscircuit, vaak in open conflict met de Indiaanse bevolking (cf. deel I).

De ideologische en filosofische implicaties van dit nieuw Sociaal-Darwinisme zijn m.i. verwerpelijk. De ecologische cultuurtheorie, c.q. de socio-biologie de-humaniseren het beeld van de Amazonas-Indianen. De door deze theorie voortgebrachte kennis neigt ernaar de natuur boven de cultuur te verabsoluteren en ontkent de historiciteit en subjectiviteit van de Indianen. Als de culturele ecologie de aanpassing van de zwakkeren aan het recht

³⁶cf. Milton 1984, Carneiro 1979.

³⁷Lewis, 1982.

³⁸Meggers 1971, p. 154.

van de sterkste als fundamenteel beginsel van het bestaan poneert, is elke actieve poging de statu quo te veranderen bij voorbaat zinloos.³⁹

Structuralisme

In tegenstelling tot de cultureel-ecologen, schenken de structuralisten grote aandacht aan het Indiaanse discours over zichzelf en hun wereld. In de Amazonas samenlevingen lijken mythe, ritueel, verwantschap en produktie nauwelijks gescheiden. Al deze niveaus weerspiegelen en versterken elkaar, ze corresponderen met dezelfde structuren. Om deze reden zijn de Amazonas culturen een favoriet object van de structuralisten, en schijnt deze theoretische aanpak zelfs de enige juiste in deze etnografische context. Vandaar dat mythe-analyse in de structuralistische studies een fundamentele plaats inneemt.

Soms neigt het structuralisme zelfs naar een vorm van idealisme, als de mythische teksten als allesoverheersend referentiekader genomen worden, met verwaarlozing van de etnografische kontekst. Het kan dan komen tot uitspraken als dat "de mythen via de Indianen zichzelf (be)denken"⁴⁰, waarmee het antropologisch discours de realiteit achter de mythe verbergt.

In de *Mythologiques* vergelijkt Lévi-Strauss vele tientallen mythen, merendeels afkomstig uit Amazonia. De voornaamste conclusie is het bewijs, dat zij in logische zin allen transformaties van elkaar zijn: concrete uitwerkingen door elke cultuur, van de logische mogelijkheden van het menselijk brein. De auteur bewaart te grote afstand tussen de mythische analyse en de sociale kontekst waarin de mythe geproduceerd wordt. Deze conclusies zijn zo algemeen, dat ze nauwelijks meer falsifieerbaar zijn (zie deel III, Inleiding).

Structuralisme en geschiedenis.

Levi-Strauss' opvatting over geschiedenis -of zijn gebrek aan zo'n opvatting?- is een van de voornaamste punten van kritiek op de structuralisten. In algemene lijnen kan gesteld worden dat het structuralisme vooral in statische termen tot zijn recht komt als een effectieve en indringende onderzoeksmethode. Levi-Strauss deelt de mensheid in in "warme" en "koude" samenlevingen, en vat de Indiaanse samenlevingen op als "a-historisch".⁴¹ Hoewel hij in deze minder stellig is dan sommige van zijn volgelingen, blijft de ahistoriciteit een serieuze moeilijkheid voor het structuralisme om greep te krijgen op de sociale processen die voortvloeien uit de Europese penetratie van het Amazonegebied.

Geschiedenis is het dilemma van de structuralisten: de reproductie van een stelsel van relaties tussen gelijkvormige logische opposities, die zich zijdelings tot de

³⁹cf. Diener 1982, p. 419.

⁴⁰Levi-Strauss, 1968.

⁴¹Levi-Strauss, 1958.

empirische werkelijkheid verhouden als "grammatica tot zinnen", laat weinig ruimte over voor diepe sociale verandering. Revolutionaire verandering wordt een oppervlakteverschijnsel in termen van het onderliggende systeem van binaire tegenstellingen, uiteindelijk gebaseerd op het onderscheid en oppositie tussen natuur en cultuur.⁴²

Levi-Strauss probeert de geschiedenis niet consequent in zijn theorie te integreren; de historiciteit is voor hem van secundair belang. Hij behandelt het probleem op uiteenlopende manier, zonder te komen tot een systematisch verband.⁴³

- de beroemde deconstructie van een historisch feit als de Franse Revolutie, die uiteindelijk als "historische gebeurtenis" niet blijkt te bestaan;
- het klassifikatieschema waarin hij de "westerse" cumulatieve tijd voorstelt als een kwalitatieve klassifikatie in jaartallen, eeuwen of millennia;
- een redenering over het ontstaan en verspreiding van de industriële technologie over de wereld, vanuit de uitkijktoren van de toekomstige millennia - "zoals wij nu tegen de Neolythische revolutie aankijken".

Vanuit dat gezichtspunt is het uiteraard onbelangrijk wáár de industriële revolutie gestart is, en hoe zij zich precies over de planeet verspreid heeft. Het moment, waarin deze pijnlijke diffusie plaats vindt, met al zijn bijkomende conflicten, is binnen het geheel van de menselijke evolutie van geen betekenis, ook valt het toevallig (!) samen met het moment van onderzoek.

Structuralisme schept een afstand tot de geschiedenis als proces. Het staat de onderzoeker toe, het mengsel van betekenis en betekenisloosheid uit de weg te gaan die veel "communicatie" in onze eigen "beschaving" kenmerkt. Structuralisme leidt tot wanhoop, en wanhoop leidt tot instemming. Het structuralisme heeft levende volken ontleed alsof zij dood waren, dus waarom geen culturen die substantieel ondergraven zijn door de expansie van het kapitalisme? (...)

Het structuralisme begeleidt, in de westerse intellectuele geschiedenis, de etnocide door de kapitalistische kolonisatie en neo-kolonialisme. De reductie van betekenis tot vorm, samen met het gebruik van een vorm van logica, gelijkvormig aan die van computers, stelt de structuralistische onderneming in staat in academische kring te bloeien, onafhankelijk van de doorgaande integriteit van de bestudeerde cultuur.⁴⁴

De post-moderne deconstructie

⁴²Gailey 1983, p. 241.

⁴³Levi-Strauss, 1958; Levi-Strauss, 1979.

⁴⁴Gailey 1983, pp. 248, 250.

"Wetenschap terwille van de wetenschap" kenmerkt mijns inziens ook de zogenaamde post-modernistische stroming in de antropologie. Méér dan andere stromingen, stelt deze de academische praktijk centraal boven iedere (vermeende) sociale werkelijkheid - de textualiteit boven de sociale processen zelf. Dit komt vooral tot uitdrukking in de ontrafeling (deconstructie) van uiteenlopende etnografische teksten. Als voornaamste post-modernistische antropologen gelden Marcus, Clifford, Fischer, en Crapanzano.⁴⁵

Zij doen een poging gevestigde vooroordelen in de antropologie omver te schudden, zoals de invloed van stijl op de constructie van "feiten" in de etnografische beschrijvingen, en de relaties tussen object en subject in teksten. Maar hun kritiek wendt zich af van de realiteit en richt zich bijna alleen nog op antropologische teksten en schrijvers ("self-deconstruction").

Deze bespiegelende "meta-antropologie" maakt deel uit van een bredere tendens in de literaire kritiek, geïnspireerd door de verspreiding in de Engelstalige landen van Franse structuralistische filosofen als Lacan, Foucault en Derrida vanaf de jaren 70. De deconstructivistische stroming wordt nadrukkelijk naar voren gebracht door de deelnemers aan een seminar over etnografische teksten in Santa Fe (V.S.) in 1984, een inspiratiebron voor vele latere publikaties. Onder hen bevonden zich geen Latijns Amerikanen, geen Latijns Amerikanisten en überhaupt weinig empirisch geörienteerde auteurs.⁴⁶

Sociale processen vinden niet alleen plaats in "het veld", maar ook in de academische wereld. De verspreiding van wetenschapsfilosofische ideeën volgt patronen waarin prestige en mysterie een rol spelen. McDonald verwijt de post-modernisten andere scholen te deconstrueren, maar hun eigen relativisme onvoldoende, en vraagt hen een groter inzicht in het wetenschapssociologisch proces waardoor

Franse auteurs de aandacht hebben getrokken in de Anglo-Amerikaanse wereld, en Franse teksten liefst obscuur of poëtisch overkomen in hun Engelse vertaling..⁴⁷

De reductie van cultuur tot tekst en antropologie tot vertaling of interpretatie, doet onrecht aan beide. Textuele en kontekstuele analyse van antropologische teksten levert waardevolle inzichten op, is zelfs een onmisbare behandeling van iedere tekst, zoals ik ook in dit boek hoop te laten zien. Maar, zoals Sangren aantekent: "Een samenleving is geen tekst".⁴⁸

⁴⁵cf. Sangren 1988, p. 418.

⁴⁶Sangren 1988, pp. 405, 412; Marcus en Clifford 1985, pp. 267-268.

⁴⁷Mc Donald 1988, p. 429.

⁴⁸Sangren 1988, p. 416.

3. BENADERINGEN VAN HET CULTUURCONTACT

Acculturatie: Functionalisme en sociale verandering

De door o.a. het functionalisme veronderstelde discontinuïteit in de sociale werkelijkheid, gezien als opgebouwd uit discrete "culturen", leidt tot discontinuïteiten in de antropologische concepten en praktijken ter bestudering ervan:

- Een kunstmatige oppositie tussen "interne" en "externe" elementen in een samenleving of cultuur;
- De standaard indeling van etnografische monografieën, gescheiden in "empirische" hoofdstukken (met bv. historische en demografische informatie, die als "eenmalig" wordt behandeld) en "theoretische" delen (sociale organisatie, ritueel, cosmologie: wetenschappelijke geanalyseerde, geordende structuren);
- De problematische scheiding tussen "wetenschappelijk" vs. "toegepast" onderzoek, en de onderwaardering van dit laatste ten opzichte van het eerste. Cultuurcontact is voornamelijk bestudeerd vanwege de praktische behoeften van de koloniale administratie, of zelfs met humanitaire doelen, maar niet wetenschappelijk.¹

Jarvie's evaluatie over cargo-cult studies in de jaren 60 wees erop dat er tot dan toe, geen algemeen aanvaarde theorie noch onderzoeksmethode over veranderingsprocessen bestond.²

Functionalisme en cultuurverandering

Inzake cultuurverandering hanteren de functionalisten een dualistisch paradigma, van evolutionistische aard. Vooruitgang en modernisering worden geconfronteerd met "traditionele" of "primitieve" samenlevingen. In uiteenlopende termen, worden aan deze twee begrippen opposities van variabelen toegevoegd: "simple" vs. "complex", "gemeinschaft" vs. "gesellschaft", etc. Klassieke voorbeelden zijn de studies van Redfield over het dorp Tepoztlán in Mexico (1927) en de Maya van Yucatan (1941). Hij plaatst boeren en marginale dorpen als "folk" tussen de primitieve tribale samenlevingen en de moderne, stedelijke maatschappij in: het "folk-urban continuum". Vanuit de steden vindt een geleidelijke modernisering plaats (diffusie). De cultuur wordt ontleend in kenmerken (traits), die afzonderlijk worden overgenomen, veranderd of vervangen. De kernbegrippen zijn "acculturatie" en "assimilatie"; verspreiding van het alfabetisme en economische ontwikkeling zijn slechts manifestaties van "cultuurverandering".³

¹Oliveira F. 1988, p. 28.

²Jaarsma 1992, p. 1.

³Redfield 1973, pp. 1-3, 10-11, 217-223; cf. Oliveira, 1988, p. 29.

Maar het contactproces bestaat niet alleen uit een optelsom van Westerse en traditionele cultuurelementen. Malinowski stelt een "antropologie van de veranderende native" voor, via een model van 3 te analyseren culturen, c.q. cultuurfasen: de traditionele, de Europese, en de nieuwe, die nieuwe instituties e.d. ontwikkelt om aan de behoeften te beantwoorden die de schok tussen de eerste twee veroorzaakt. Deze veranderingstheorie is een verfijning van het in wezen statisch functionalistisch evenwichtsmodel.⁴

Het blijft echter een kunstmatig voorstel, en Malinowski (evenals vele navolgers én critici) blijven de nadruk leggen op interne aspecten, terwijl de context -waaronder het contact met al zijn gevolgen- wordt onderbelicht.⁵ Deze status-quo benadering stelt de koloniale overheersing van tribale volken op zich niet ter discussie, hooguit de nuances ervan, waarbij enig nationalisme niet misplaatst is, zoals in de volgende opmerking van Malinowski:

In mijn mening is het Engelse koloniale systeem ongeëvenaard in zijn vermogen van de ervaring te leren, zijn aanpassingsvermogen en tolerantie, en bovenal in zijn oprechte belangstelling voor het welzijn van de inboorlingen.⁶

In een dergelijk model wordt over de transformatie van de inheemse cultuur gesproken in termen van "cultuurcontact", "acculturatie" en "synchretisme", dit laatste als volgt opgevat:

de integratie (en daaropvolgende secundaire elaboratie) van selecteerde aspecten van twee of meer historisch verschillende tradities.⁷

Culturen zijn en blijven gesloten systemen:

Culturele systemen beschouwen als iets méér dan assemblages van in ruimte en tijd geassocieerde elementen. Elementen maken deel uit van complexen, niet omdat ze naast elkaar bestaan, maar omdat ze daardoor geïntegreerd worden in historisch specifieke systemen.⁸

Hierom is synchretisme geen toevallige opeenstapeling van "traits", maar systematisch en tot op zekere hoogte interactief:

⁴Oliveira, 1988, pp. 33-34.

⁵Oliveira, 1988, p. 35.

⁶Malinowski 1949, p. 161. Cit. in Oliveira, 1988, p. 36.

⁷Edmonson 1960, p. 192.

⁸Edmonson 1960, p. 195.

Culturele ontleening, maar ook secundaire bewerking van het ontleende... De combinatie is méér dan een optelling, maar omvat aanzienlijke semantische verschuiving van de bestaande elementen.⁹

Fortes lanceert in 1938 het begrip contact agency om bv. missie en administratie te beschrijven, en vindt de bestudering ervan even relevant als die van de tribale cultuur. Voor de inheemse contactbemiddelende personen komt het "broker" begrip.¹⁰

Sindsdien is veel gewerkt aan zgn. "acculturatie-studies", waarin na een bepaald moment werd erkend dat de beïnvloeding tweezijdig is: wederzijdse beïnvloeding van/door beide culturen. Maar in een koloniale kontekst van overheersing verhuult zo'n tweezijdig, "waarde-neutraal" model de feitelijke ongelijkheid. Acculturatie is daarom een ideologisch begrip, dat uit blijft gaan van "modernisering" naar westers model. Beschrijvingen in termen van fases, graden of etappes van acculturatie en de uiteindelijke uitkomsten ervan (bv. syncretisme, assimilatie, afwijzing) leiden de aandacht af van het contactproces als zodanig.¹¹

Voor studies in Brazilië vanuit deze optiek, was het altijd moeilijk aan te geven waar precies de grens van het Indiaan-zijn ligt. Het hoofddoel was aan te tonen hoe deze samenlevingen gaandeweg hun cultureel karakter verliezen en "blanke" gewoonten en ideeën overnemen. De Indianen worden geklassificeerd in meer of minder geïntegreerde "stadia"; het veranderingsproces is onvermijdelijk en complete integratie zal spoedig plaatsvinden.

Tegenwoordig wordt deze vooronderstelling steeds meer door de feiten geloochenstraft. Het "acculturatieproces" is onvermijdelijk noch onomkeerbaar, zodat theorieën in deze zin moeten worden herzien. Maar deze waarnemingen uit de praktijk leiden niet tot een theoretisch debat. Het Indiaans beleid en de "toegepaste antropologie" blijven stoelen op het paradigma van een "integratie-antropologie", die over de Indianen spreekt als over "breekbare en kwetsbare, spoedig uitgestorven objecten".¹²

Binnen de taalkunde bekritiseert de Guatemalteekse Indiaanse onderzoekster Alvarado het functionalistisch perspectief, waarin de "nationale integratie" van Guatemala op taalkundig gebied het uiteindelijke perspectief vormt. De relaties tussen de talen worden voorgesteld in termen als uitwisseling, contact, acculturatie, hiermee voorbijgaand aan de spanningen en de conflictsituatie tussen de diverse bevolkingsgroepen en hun talen, inclusief het uitsterven van talen. De relaties tussen de Maya talen en het Spaans zijn alleen begrijpelijk

⁹Edmonson 1960, p. 194-195.

¹⁰Oliveira, 1988, pp. 36-37; cf. Goossens, 1983.

¹¹Oliveira 1988, pp. 30-31.

¹²Da Matta, 1979, cit. in Oliveira 1988, p. 32.

in de kontekst van economische, politieke en ideologische historische processen, die het gedrag van de bevolkingen tegenover de talen bepalen.¹³

Structurele geschiedenis

Sinds enige tijd zijn er vanuit een dialoog tussen structuralisme en marxisme aanzetten gedaan tot een "structurele geschiedenis".¹⁴ Hierbij wordt onderzocht hoe historische gebeurtenissen transformaties in de semantische structuren van een samenleving tot stand brengen. De verhouding tussen structuur en evenement, de historiciteit van de zgn. "koude" culturen, worden hier centrale vraagstukken. Aldus krijgt de tijd als dimensie een plaats terug in het structuralisme.

Sahlins' werk over de vroege contactperiode in Hawaï is de meest uitgewerkte poging om de geschiedenis in de structuralistische analyse in te voegen. De komst van de Europeanen en het begin van de handel in edelhout -waarna de eilanden in rap tempo ontbost werden- veranderden de onderlinge relaties tussen de Hawaïaanse edelen en het gewone volk, doordat de taboes waarop de eersten hun macht baseerden werden ondermijnd. Edelen en onderdanen, mannen en vrouwen hadden in verschillende mate contact met de Europeanen, hetgeen hun sociale posities binnen de Hawaïaanse samenleving op de kop zette. Om hun positie te handhaven en het alleenrecht op contact met de blanken te behouden, besloten de adellijken de meest heilige taboes te doorbreken, hetgeen een ware sociaal-culturele revolutie inluidde. Hun gezag veranderde in macht, vanaf dat moment vooral gebaseerd op de door hen gemonopoliseerde handelsrelatie met de Europeanen.¹⁵

Gailey bekritiseert Sahlins' exercitie omdat deze de formeele aspecten benadrukt ten koste van de reële. De semantische verschuivingen tussen tegengestelde begrippenparen in de de Hawaïaanse sociale klassificaties -zoals het tabu begrip-, als gevolg van de Europese kolonisatie worden in extenso behandeld, maar veel minder aandacht krijgt de fysieke verdwijning van het Hawaïaanse volk.

De Hawaïanen stierven letterlijk en cultureel uit. De onderdanen werden uitgebuit in een handel waarvan de Europeanen rijk werden, en de adellijke Hawaïanen hen imiteerden... Tegenover deze ontwrichting, ziekte en dood, is voor Sahlins het belangwekkendste aspect van deze periode een "revolutionaire transformatie" in de relaties binnen een stelsel van binaire opposities.¹⁶

¹³Alvarado 1991, pp. 34-35.

¹⁴cf. Pouwer, 1975; Sahlins, 1981.

¹⁵Gailey 1983, p. 242.

¹⁶Gailey 1983, p. 247.

Dit historische structuralisme gaat dus niet ver genoeg: het blijft historische processen reduceren tot formele semantische mutaties, op zich niet onjuist, maar te licht om het volle gewicht, de inhoud van de geschiedenis te omvatten. Geen wonder dat deze interpretatie niet zonder meer geaccepteerd wordt door de overlevende Hawaïaanse bevolking. Friedman stelt dat de post-modernistische tendens, iedere visie op de geschiedenis -zij het die van de bevolking of die van de onderzoekers- als een constructie voor te stellen, de sociale identiteit van de bevolking ondermijnt.¹⁷

Holistische perspectieven

Voor een juist begrip van de Indiaanse cultuur zijn theoretische visies nodig, die de veranderingsprocessen bij inheemse groepen nadrukkelijk beschouwen in verband met mondiale ontwikkelingen. De meest markante van zulke holistische visies is het marxisme.

Het marxisme hanteert een evolutionair perspectief, met een in wezen optimistische visie op de (technologische) ontwikkeling van de mensheid. Bekend is het model van de produktiewijzen als opeenvolgende stadia waarlangs elke samenleving zich in principe zal ontwikkelen. In elk van deze "produktiewijzen" is de samenleving opgebouwd door sociale "klassen", gevormd door de individuen die in een bepaalde verhouding met de produktie-middelen en de andere klassen staan. Technologische vooruitgang is de determinerende factor, waardoor vanuit de klasseloze "primitieve" maatschappij achtereenvolgens de slavernij, het feodalisme, het kapitalisme en uiteindelijk het opnieuw klasseloze socialisme voortkomen, met hierbij nog de omstreden omweg van de "Aziatische produktiewijze". Het is duidelijk dat tribale samenlevingen zoals de Amazonas volkeren slechts marginaal zijn in deze visie, die hen veroordeelt in "hogere" ontwikkelingsfasen op te gaan.

Voor het marxisme geldt de westerse industriële maatschappij als de voornaamste arena en motor van de geschiedenis. "Kapitalisme -de samengebalde kracht van het industriële westen- was nu de dader van de geschiedenis, de rest van de wereld zijn slachtoffer".¹⁸ Het standaardwerk van Szentes over marxisme en ontwikkelingsproblematiek spreekt bijvoorbeeld voornamelijk in negatieve termen over traditionele waarden en sociale vormen. De kapitalistische kolonisatie, inclusief de meest wrede onderdrukking, wordt wel betreurd, maar vooral gezien als een "noodzakelijke fase" die de betreffende gebieden (de slachtoffers) meetrekt in de dynamiek van de vooruitgang.¹⁹

De marxistische invalshoek heeft een historische en politieke kijk op de sociale processen, waarbij de ecologische en economische oorzakelijkheden in een dialectische relatie staan met de culturele "bovenbouw", door middel van het begrip praxis. Voor Marx is arbeid de

¹⁷Friedman, 1992.

¹⁸Fabian 1984, p. 30.

¹⁹Szentes, 1971.

fundamentele band tussen de mens en zijn omgeving. In het communistische stadium wordt "de hoedanigheid van arbeider niet afgeschaft, maar uitgebreid tot alle mensen". De wereldgeschiedenis is "niets anders dan de productie van mensen door menselijke arbeid, dat wil zeggen, het worden van natuur door de mens".²⁰

De marxistische theorie is ontstaan als een kritiek op de Europese industriële samenleving en heeft vooral deze als onderzoeksobject gehad. Dit betekent, dat vanuit deze stroming onvoldoende aandacht is geschonken aan de zgn. pre-kapitalistische produktiewijzen, waaronder de Indiaanse gemeenschappen. Het marxisme onthult als geen andere theoretische constructie, de interne logica van het Europees/kapitalistisch koloniaal systeem, maar de analyse van de door dit systeem overheerste samenlevingen in de rest van de wereld laat veel te wensen over.

In Latijns-Amerika richt de marxistische analyse zich vooral op overheersingsstructuren binnen de nationale samenleving en tussen deze en de industriële mogendheden. Er ontbreekt veelal een overdenking van de kwalitatieve inhoud van de Indiaanse culturen en van hun articulatie aan de koloniale systemen; ook analyses die vanuit Marxistisch perspectief van de Indiaanse problematiek zijn gedaan, categoriseren de relaties en processen voornamelijk in "blanke", niet in Indiaanse termen.

Voor Frank bijvoorbeeld is het "Indiaanse probleem" in wezen het probleem van de economische structuur van het nationaal en internationaal kapitalisme. De achterstelling en isolatie van de Indianen komt voor uit de afhankelijke structuur tussen metropolen en satellieten van dit systeem. Hierom is de economisch geörienteerde marxisten verweten dat zij evenzeer meewerken aan de integratie van de Indiaanse bevolking. Voor culturele eigenheid is geen oog; alleen als "proletariërs", d.w.z. door te veranderen zouden Indianen zinvol bij kunnen dragen aan de volksstrijd.²¹

Anders dan de ideologieën van het kolonialisme, stelt het marxisme het kapitalistische stelsel niet voor als het hoogste stadium van de menselijke beschaving, maar als een historisch bepaalde, tijdelijke fase in de geschiedenis. Hiermee opent het een toekomstperspectief voor de onderdrukte klassen en volken, temeer daar Marx een centrale rol toekent aan het menselijk handelen, de praxis, als dynamisch element in de geschiedenis. Daarom inspireert de marxistische visie sociale bewegingen in Latijns-Amerika, alsook intellectuele stromingen als de bevrijdingstheologie en de betrokken antropologie.

Het gevaar blijft echter bestaan dat het marxisme een te simplistisch beeld hanteert van de Indiaanse culturele eigenheid en zodoende de mogelijkheden en voorwaarden van Indiaanse sociale bewegingen onvoldoende weet in te schatten. Het onvermogen om de marxistische theorie voldoende te openen voor het Indiaanse culturele perspectief -of in andere woorden: een te grote afhankelijkheid van een nog altijd Eurocentrisch discours-, heeft in de jaren 80 ernstige politieke gevolgen gehad.

²⁰Fabian 1984, p. 26.

²¹cf. Goossens 1983, pp. 91-93.

Dit geldt overigens niet in gelijke mate voor alle auteurs, en bv. de klassieke Peruaanse onderzoekers Mariátegui en Arguedas hebben nadrukkelijk gewerkt aan de uitwerking van het marxisme binnen de Indiaanse culturele achtergrond van het Peruaanse volk.²² Of er in de huidige revolutie in Peru gesproken kan worden over een integratie van Marxistische revolutionaire ideologie en Indiaans messianisme, is op dit moment niet vast te stellen.

De contactsituatie

Maar een analyse van de overheersende samenleving, de nationale staten en uiteindelijk het wereldsysteem is onmisbaar voor iedere bestudering van tribale volken. In de concrete veldonderzoekservaringen dienen zich zoveel verbanden met "externe" personen en instellingen aan, dat een simpel etiket "nieuw" of "extern" er geen recht aan doet. Gluckman ziet het interetnisch contact als een fundamentele ordenende factor binnen de sociale organisatie van bepaalde gemeenschappen. Hij verwierpt Malinowski's drieculturen-model: "Er is maar één Afrikaans-blanke gemeenschap in Zululand." Contact agencies moeten behandeld worden als een volwaardig onderdeel van de gemeenschap. Gluckman vraagt aandacht voor de "totale sociale situatie" in Zuid-Afrika: Zulu's, Indiërs, blanken, inclusief hun machtsposities en de koloniale staat.²³

Gluckman ontwikkelt het begrip "sociaal veld" als het geheel waarbinnen interacties plaatsvinden. Dit omvat zowel de koloniale bestuurder als het stamhoofd, en is dus minder strak afgebakend dan de "stam" als analyse-eenheid. Maar het begrip veld is meer van methodologisch/instrumentele orde dan van theoretische betekenis. Gluckman's begrip "sociale situatie" verwijst naar het geheel aan interdependente sociale actoren (personen of groepen), interacties, en gebeurtenissen, en naar een analytisch model waarin de interdependentiepatronen centraal staan. Het begrip interdependentie betekent overigens niet, dat er sprake zou zijn van een evenwichtige uitwisseling, of van een gelijkwaardige inbreng en macht van beide groepen over het contactproces. Om deze laatste opvatting van het begrip aan te duiden, spreekt Oliveira van de "historische situatie", gezien als "modellen of schema's van machtsverhoudingen tussen verschillende sociale actoren".²⁴

Dit begrip "historische situatie" is niet vreemd aan de invloed van de marxistische analyse. Het werk van Gluckman komt op veel punten overeen met de klassieke analyse van Marx (bv. in De 18 Brumaire van Louis Bonaparte), onder meer in de aandacht voor de interne differentiatie en eenheid van elke acteur en groep, en het samenspel van allianties en opposities als resultaat van relaties van wederzijdse afhankelijkheid (interdependentie) in specifieke contexten.

²²cf. Mariátegui, 1927; Arguedas, 1975.

²³Oliveira 1988, pp. 38-39, 41-42; Kuper 1983, pp. 149-150.

²⁴Oliveira 1988, pp. 55-57.

Anders dan in andere vormen van analyse, leidt het historische situatie-begrip niet naar enige vorm van dualisme (modern vs. traditioneel, nationale samenleving vs. Indiaanse groep), noch naar kunstmatige schema's die het contact benoemen als een sui generis sociaal verschijnsel, maar het vervolgens overdenken in conventionele termen. In deze opvatting wordt het interetnisch contact gezien als een situatie, in andere woorden, een geheel aan relaties tussen sociale actoren van diverse etnische groepen. De eenheid van deze situatie is geen theoretische vooronderstelling die alle feiten verklaart, maar moet nauwkeurig onderzocht en omschreven worden, binnen het concrete proces van sociale interactie en de beelden die de betreffende deelnemende groepen ervan hebben.²⁵

Georges Balandier onderzoekt de politieke en ideologische "modernisering" van traditionele samenlevingen in Centraal-Afrika. Hij ontwikkelt het begrip "koloniale situatie", hiermee de aandacht vestigend op "de totaliteit" van de cultuurveranderingen. Het onderzoek moet zich niet richten op losse veranderende items onafhankelijk van elkaar, maar "de situatie" omvatten.²⁶

In Brazilië stoelen de invloedrijke studies van Cardoso de Oliveira in de jaren 50-60 eveneens op Balandier en het begrippenpaar overheersing/onderwerping, voor zijn benadering van de "interetnische frictie". Deze term duidt op een langdurig en conflictief contact. De Indiaan is niet een snel voorbijgaand verschijnsel, er is geen sprake van "verdwijnen" of "uitsterven". Twee belangrijke analytische werktuigen zijn "frontier" (frente de expansão) en "contact agency", overgenomen van de Noord-Amerikaanse acculturatiestudies.²⁷

Vanaf 1492 leidde de "eenwording" van de wereld tot een "wereldsysteem", waarin de onderlinge positie en verhouding van de delen bepalend zijn voor de ontwikkelingen in elk van hen. Zo'n globaal kader is noodzakelijk om de regionale en lokale geschiedenis(sen) te kunnen plaatsen. Vanaf de tijd dat de culturen, samenlevingen niet langer autonoom van elkaar bestonden, kan ook de bestudering ervan niet geïsoleerd zijn.

Eric Wolf's regionale analyses van de geschiedenis van de pelsjacht in Noord-Amerika en de slavenjacht in Afrika zijn voorbeelden van dergelijk onderzoek. Vanuit een vergelijkend cultureel-historisch perspectief wordt de beweging van de Europese handel, als een sterke drijvende factor beschreven, die de Indiaanse en Afrikaanse volken onvermijdelijk betrok in een draaikolk van economische belangen, oorlogen, migraties, staats- of etniciteitsvorming, directe en indirecte overheersing.

De antropologie moet de geschiedenis herontdekken, een geschiedenis die reenschap kan geven van de wijze waarop het sociale systeem van de moderne wereld tot stand kwam, en die poogt analytisch zin te geven aan alle samenlevingen, ook

²⁵Oliveira 1988, p. 58.

²⁶cf. Balandier 1962, 1976.

²⁷Oliveira, 1988, pp. 44-48.

aan de onze... Niet de bestudering van een enkele cultuur of land, een cultuurgebied, of zelfs een enkel werelddeel op een bepaald moment in de tijd... De meeste door antropologen onderzochte groepen zijn reeds lang opgenomen in de veranderingen die de Europese expansie voortbracht, en ze hebben bijgedragen aan die veranderingen... We moeten de geschiedenis blootleggen van "de volken zonder geschiedenis" - de actieve geschiedenissen van "primitieven", boeren, arbeiders, migranten en belaagde minderheden.²⁸

Wolf baseert zich op de volgende bronnen:

- Marx, met zijn begrippen over politieke economie, sociale klassen, kapitalisme, onmisbaar voor het voorgestelde onderzoek, maar lang verbannen uit de antropologie, om vooral politieke redenen.
- A. Gunder Frank, voor wie ontwikkeling en onderontwikkeling intiem aan elkaar zijn gekoppeld. Afhankelijkheid kenmerkt de relaties tussen satellieten en centra van de wereld; "onderontwikkeling" wordt voortgebracht door deze relaties.
- Wallerstein, die het ontstaan van de wereldmarkt vanaf de XVe eeuw beschrijft, met de mondiale arbeidsverdeling als beslissende factor die ingrijpt in lokale ontwikkelingen overal.

Hierbij moet de Westindische historicus Walter Rodney worden genoemd, die in 1972 een belangrijke studie over de verhouding tussen Europa en Afrika publiceerde, en tien jaar later in Guyana de dood vond in de politieke strijd.²⁹ Frank en Wallerstein onderzoeken echter vooral de relatie centrum-periferie, en hebben te weinig oog voor de schakeringen en variaties van de volken in die laatste en de uiteenlopende wijzen waarop ze zich tot het centrum hebben gerelateerd. Zonder zo'n onderscheid is de term "periferie" niet veel beter dan "traditionele samenleving" of "primitieven".³⁰ Ook Wolf overschat nog teveel de "Westerse" zijde als actieve initiator van de historische dynamiek, en ziet de inheemse volken vaak te passief.

De koloniale toestand

De "situatie" benadering heeft het voordeel, dat niet alleen de Indiaanse en Europese sociale actoren alleen in hun historische relaties worden beschouwd, maar dat ook het antropologisch onderzoek zelf een plaats krijgt binnen deze koloniale geschiedenis:

... Antropologen zoeken zuivere nabootsingen van het pre-kapitalistische, pre-industriële verleden op in de holten en marges van de kapitalistische, industriële

²⁸Wolf 1982, ix-x.

²⁹Rodney, 1972.

³⁰Wolf 1982, pp. 19-23.

wereld. Maar Europeanen en Amerikanen zouden deze veronderstelde dragers van een puur verleden nooit hebben ontmoet, zonder de bloedige feiten toen Europa zich uitstreckte om de grondstoffen en bevolkingen van de andere werelddelen te grijpen. Daarom is terecht gezegd dat antropologie een uitvloeisel van het imperialisme is. Zonder imperialisme zouden er geen antropologen zijn, maar ook geen Dené-Indianen, Baluba of Maleise vissers om bestudeerd te worden. De stilzwijgende antropologische vooronderstelling dat deze volken geen geschiedenis hebben, staat gelijk aan het wegstrepen van 500 jaar confrontatie, dood, verrijzenis en aanpassing.³¹

In dit boek wordt zo vaak gesproken over "kolonialisme", en met diverse nuances, dat het nuttig kan zijn hier de voornaamste betekenissen te schetsen die ik aan dit begrip toeken:

- a) de openlijke politiek/militaire overheersing van Zuid-Amerika door buiten-continentele mogendheden (koloniale periode);
- b) de feitelijke en vrijwel directe economische en politiek-militaire afhankelijkheid van Latijns Amerika van het Noorden (neo-kolonialisme);
- c) de uitbuiting en afhankelijkheid van het Amazonegebied binnen de nationale staten van Latijns Amerika ("intern kolonialisme");³²
- d) de overheersing en sociaal-economische afhankelijkheid van de Indiaanse groepen van externe, "blanke", nationale, Europese of particuliere instellingen.

Deze studie is opgezet vanuit dit perspectief: één wereld als globaal kader, de "koloniale situatie" als historische context waarbinnen volken als de Amazonas Indianen beschouwd moeten worden, de articulatie van lokale, regionale en mondiale processen, en ook de plaatsing van het onderzoek hierbinnen. Oliveira past het begrip "situatie" toe om het concrete geval van de Ticuna aan de hoge Solimoes, en de Braziliaanse Indianendiensten in die regio te analyseren.³³ Ikzelf wil het begrip "Historische situatie" gebruiken als algemeen kader, om het geheel aan Amazonas samenlevingen vanaf de XVIe eeuw onder te benoemen. Dit is het hier voorgestelde begrip van totaliteit: het gehele Amazonegebied, vanaf 1492 tot op vandaag, bevindt zich in een "koloniale historische situatie".

³¹Wolf 1982, p. 18.

³²Deze term werd al in 1925 gebezigd door Mariátegui, grondlegger van de Indiaanse studies in Peru, en sindsdien door vele Latijns-Amerikaanse auteurs, o.a. Stavenhagen (cf. Bonfil, z.d., p. 16.)

³³Oliveira, p. 99.

4. CRITERIA VOOR ONDERZOEK

Mijns inziens bestaat er, wat de toekomst van de Indiaanse volken in Amazonia betreft, geen "juiste" theorie, maar alleen méér of minder correcte praktijk. Op welke wijze kan sociaal-wetenschappelijk onderzoek aansluiten bij hun verdediging van hun cultuur? De grootste potentiële relevantie van onderzoekers ligt zelden in publicaties, maar in de methodologie in de ruimste zin des woords: in hun handelingen tegenover deze groepen, zij het in het oerwoud, onder ongemakkelijke persoonlijke omstandigheden, of in de burocratische loopgraven van de "blanke" steden.

Ik wil hierbij de uitgangspunten van het "Participatief actie-onderzoek" (Investigación-Acción Participativa, I.A.P.) aanhalen, zoals verwoord door de Colombiaanse socioloog Fals Borda, een van de voornaamste theoretici van het Latijns-Amerikaanse "participatie-onderzoek".¹ Deze criteria vormen zinnige uitgangspunten voor de beoordeling van de gangbare antropologische praktijk, ook in Amazonia, en kunnen de richting van alternatieven aangeven.

Gecontextualiseerd onderzoek

Ten eerste: concrete, expliciete aandacht voor de wijze waarop uitvoering van onderzoek interveniëert in de sociale situatie. Onderzoek is altijd gesitueerd, ten opzichte van de lokale maatschappelijke processen waarin de onderzochte bevolking een partij is. De onderzoeker vormt een actieve schakel tussen deze bevolking en de buitenwereld, maar niet de enige.

Alle antropologie is politiek, want alle onderzoekbare aspecten omvatten mechanismen en betekenissen die de controle van de Indianen over hun omstandigheden kunnen versterken of verzwakken.² Het gaat erom deze politieke consequenties te expliciteren, opdat het onderzoek én het verslag bruikbaar en toegankelijker voor hen worden.

In de I.A.P. verschuift de relatie tussen wetenschappelijke kennis en praktijk, in de zin van Marx' beroemde 11e stelling over Feuerbach: men moet de werkelijkheid niet enkel willen begrijpen, maar veranderen. Het doel is niet de accumulatie van kennis, maar de bevrijding van de onderdrukten. Deze praktijk brengt bovendien sociaal-wetenschappelijke kennis voort, die anders verborgen zou blijven. Fals benadrukt de rol van de basisorganisaties:

Zonder zulke organisaties, zouden onvoldoende diepe gegevens verkregen zijn, en ze zouden evenmin hun politieke nut en impact hebben bereikt. Maar veel hing af

¹Fals, 1979; zie ook Huizer, 1978.

²cf. Huizer en Mannheim (eds.), 1979.

van het type organisatie en de soort relaties die tot stand kwamen tussen onderzoekers en de georganiseerde basisgroepen.³

Methodologisch is de onderzoeker, binnen de praxis van het onderzoek, tegelijk subject en object:

Er kon bijvoorbeeld geen beslissend onderscheid gemaakt worden tussen de interviewer en de geïnterviewde persoon, zoals de orthodoxe methodologie voorschrijft. Het interview veranderde in een participatieve ervaring, een dialoog, waarin beide zijden zich identificeerden rond gezamenlijke doelen.⁴

Tweezijdige informatie

Als antropologisch onderzoek relevant wil worden, niet voor "de mensheid" in het algemeen maar voor de Indiaanse volken, moeten kennis en informatie op een andere wijze gedistribueerd worden. Onderzoek moet niet alleen dienen om informatie van de Indianen over te brengen naar de blanken, maar ook omgekeerd.

De antropoloog kan de bevolking inlichten over de nationale en internationale context en het institutionele landschap waartoe zij toegang zoeken; de Indianen begeleiding en advies over de "blanke" wereld bieden. Zo'n tweezijdige informatieoverdracht is een integraal onderdeel van zijn rol.

De toegankelijkheid van informatie heeft concrete implicaties. Sponsel suggereert praktische punten om de de asymmetrie in de informatiestroom op te heffen en "de antropologie te democratiseren":⁵

- Ruimere aandacht in de antropologie -in congressen, tekstboeken, en opleidingen- voor veranderingsprocessen, Indiaanse rechten, steunorganisaties, toegepaste antropologie, en de politiek en ethiek van antropologie. Antropologische teksten meer richten op vraagstellingen vanuit de positie en het perspectief van deze groepen, in het bijzonder met betrekking op hun machtspositie ten opzichte van (neo-) koloniale structuren.

- Inheemsen erkennen (en betalen) als co-auteurs, meer dan als simpele informanten. In hun eigen taal kunnen dergelijke teksten gebruikt worden in onderwijs- en organisatieprogramma's. Een gericht beleid (beurzen, begeleiding etc.) om meer inheemse personen antropologie te laten studeren.

³Fals, 1979.

⁴Fals, 1979.

⁵Sponsel 1992, p. 300; cf. Heinen 1990, p. 388.

- Meer ruimte voor de belangen van de inheemse groepen in onderzoeksontwerpen, en relevantie voor de betreffende bevolking als een veel belangrijker criterium bij de financiering en evaluatie van onderzoek. Royalties van boeken, films en consultancies aanwenden voor de onderzochte bevolking en/of steunorganisaties, bv. voor onderwijs-medische of legale hulp.

- Taal, wijze en plaats van publicatie, alsmede verspreidingskanalen, kosten of auteursrechten, kunnen reële belemmeringen vormen. Vaak is mondelinge informatie doeltreffender dan een geschreven rapport. De gehanteerde begrippen moeten bruikbaar zijn voor de leden van de groep waarover men schrijft. Taalgebruik kan begrijpelijk zijn voor niet-antropologen zonder in simplificaties te vervallen: jargon functioneert als een elitistische barrière.

Advocacy

Joralemon vraagt de antropoloog zich niet af te wenden van de interactie van zijn informanten met de "grote wereld", maar hen van dienst te zijn met informatie, bijstand rond kwesties als eerlijke betaling, accreditering, auteursrechten, en een waardige behandeling:

De verantwoordelijkheid van een antropoloog die mogelijkwerijs het leven van een informant zal veranderen als gevolg van onderzoek-gerelateerde ervaringen en contacten, is te dienen als adviseur en advocaat.⁶

Het begrip advocacy als antropologische taak is recentelijk aan de orde gesteld. Het gaat verder dan de gangbare opvatting van "toegepaste antropologie", en is tevens specifieker dan de militante conceptie van het "actie-onderzoek", dat sinds zijn opkomst in de jaren 70 enigszins is verwaterd. Ook de advocacy begrip vat de antropoloog op in zijn rol als tussenpersoon tussen twee culturen, met de taak informatie tussen beide uit te wisselen. Evenals bij deze twee begrippen, bevindt de antropoloog als "advocaat" zich in een theoretisch en politiek drijfzand, waar hij keuzes moet maken onder omstandigheden van tijdsdruk, onvoldoende informatie en tegenstrijdige belangen, waarbij vergissingen een noodzakelijk risico vormen. Het advocacy begrip is echter meer lokaal gericht dan het "actie-onderzoek", en waar dit laatste een fundamentele breuk in de samenleving veronderstelt, en lokale actie ziet als een stap op weg naar een radicale politieke verandering, zoekt de advocacy-antropoloog een versterking van de positie van de Indianen binnen het bestaande sociale stelsel.

De meningen zijn verdeeld over de vraag of "advocacy" een werkelijk onderdeel van de antropologie is, of een bijkomende zaak, die er in principe van los staat. Hastrup en Elsass stellen dat "advocacy" een ethische, morele plicht is, die men als mens moet vervullen, maar die op zichzelf niet wetenschappelijk is te funderen. "Als mensen met onze eigen culturele standaard kunnen we voelen dat iets goed of fout is, maar we kunnen dit moeilijk

⁶Joralemon, p. 116.

staven met antropologische argumenten." De wetenschap in zichzelf heeft geen moraal.⁷ Ook volgens Varese is niet de taalkunde zelf, als wetenschap, "goed" of "slecht", maar wel de taalkundigen die deze wetenschap voortbrengen.⁸ Anderen stellen dat juist de antropoloog als zodanig specifieke verplichtingen en mogelijkheden heeft. Onderscheid tussen het ethisch optreden van antropologen en ethisch antropologisch optreden is een positivistische en/of post-modernistische verbale truc.⁹

De rol van de antropoloog als culturele en sociale bemiddelaar is geen vrije keuze, maar een onvermijdelijk aspect van de interculturele relaties waarin hij participeert. Een typerend voorbeeld is het relaas van Oliveira bij de Ticuna. Hij ondervond grote moeilijkheden met de overheidsdienst FUNAI, die verwickeld was in hevige conflicten met de Indianen. Maar omdat Oliveira juist de "contactsituatie" van de Ticuna tot uitgangspunt van zijn onderzoek nam, bleken deze zelfde conflicten een vruchtbare bron van informatie en inzichten:

In de eerste veldperiode (...) werd ik door de Indianen gezien als gelieerd aan de FUNAI, en ik had daarom een zeer directe toegang tot de facties en leiders die die instelling steunden... terwijl ik slechts spaarzaam contact had met de tegengestelde facties, en hen moeilijk kon benaderen. In mijn derde reis probeerde ik middels expliciet gedrag en uitspraken mijn hoedanigheid als antropoloog en onderzoeker af te bakenen, en benadrukte ik dat ik niet verbonden was aan FUNAI. (...)

Sommige ambtenaren probeerden mijn onderzoek te controleren, en vroegen de Indianen doorlopend wat de antropoloog deed, met wie hij praatte, waar hij was en wat hij had gezegd. Via bepaalde Indianen (in loondienst of anderszins gelieerd met de Indianenpost) insinueerden zij regelmatig dat mijn werk nutteloos was, of zaaiden zij wantrouwen wat betreft mijn bedoelingen (politieke subversie, religieuze proselitisme, uitbuiting).

Maar deze houding verhinderde het onderzoek niet, maar bood me integendeel een nieuwe ingang tot de groep, via de leiders die zich autonoom van de FUNAI opstelden. De Indianen waren sterk teleurgesteld in het beschermingsorgaan, en de ambtenaren genoten zeer weinig geloofwaardigheid in de Ticuna dorpen. (...)

Ik weigerde nooit de aard en doeleinden van mijn werk met de leiders te bespreken, zonder ook vragen over de (mogelijke of wenselijke) praktische gevolgen van mijn onderzoek uit de weg te gaan. Ik probeerde altijd mijn bedoelingen en mijn beperkte mogelijkheden om hen te ondersteunen duidelijk te maken, waarin ik

⁷Hastrup en Elsass 1990 a, pp. 307-308; Hastrup en Elsass 1990 b, p. 389; Heinen 1990, p. 388.

⁸Alvarado 1991, p. 31.

⁹cf. Paine 1990, p. 309; Gray 1990, p. 387.

verschilde van de ambtenaren van de FUNAI of de pastoraal werkers van het CIMI.¹⁰ Toen ze mijn beperkingen onderkenden (in termen van middelen, tijd, macht en belangstelling), begonnen sommige leiders mij te vragen om informatie en inschattingen van problemen rond hun verhouding met de blanken. Zo vroegen ze mij advies over bepaalde zaken (die hoofdzakelijk te maken hadden met de afbakening van hun grondgebied en de pogingen hun traditionele cultuur opnieuw op te nemen). Dit leidde ertoe dat ik meermalen met hen mee ging op afvaardigingen naar Brasília, Manaus, São Paulo en Goiania, en ook nieuwe reizen maakte naar de hoge Solimões. Hierbij kreeg ik de gelegenheid om langdurig met verschillende leiders te spreken, niet alleen over de actuele problemen, maar ook over de manier van leven en denken van deze Indianen.¹¹

Relatief belang van theorie

De gangbare verhouding tussen theorie en etnografie en een te star gebruik van definities in de antropologische literatuur, plaatst het referentiekader (en dus de relevantie) van het onderzoek niet in de sociale werkelijkheid, maar in de wetenschappelijke wereld. Voor de sociale acteur zijn studies geschreven vanuit de betreffende streek of bevolkingsgroep, waarschijnlijk nuttiger dan die, gecentreerd rond theoretische vraagstukken. Begrippen en wetenschappelijke categorieën hebben een relatieve waarde, tegenover een sociale werkelijkheid die altijd in beweging, en nergens identiek is. Ieder begrippenapparaat is voorlopig, en moet voortdurend bijgesteld kunnen worden om de realiteit te omvatten. Theorieën en hypothesen moeten niet alleen "getoetst" worden aan de werkelijkheid, maar steeds weer aangepast, en er moet zelden een universele geldigheid van worden verwacht.¹²

Termen als "cultuur", "Indiaan", "ideologie", "sociale bewegingen" of "etniciteit" worden vaak zo nauw gedefinieerd, dat teveel verschijnselen erbuiten vallen en niet behandeld worden, omdat ze niet in een bepaald theoretisch kader passen. Begrippen als uitgangspunt nemen, in plaats van concrete ervaring, kan de herkenning van de "doelgroep" in de rapportage belemmeren en een barrière vormen tussen hen en de wetenschapper. Ook wetenschappelijke terminologie is taal als machtsmiddel. In deze studie wordt dit o.a. getoond in verband met de begrippen van etniciteit en cultuur, en het opleggen van etnische benamingen aan Indiaanse bevolkingsgroepen.

Elk onderzoek omvat een "constituerend" element, wat in de media de "agenda-macht" genoemd wordt. Dit ligt in het vermogen een object te creëren juist door er onderzoek naar te doen -zoals zo vaak Indiaanse stammen gecreëerd zijn door het feit ze te benoe-

¹⁰Conseelho Indigenista Missionario, kerkelijke ontwikkelingsorganisatie.

¹¹Oliveira Filho, 1988, pp. 19-21.

¹²cf. Fals, 1979.

men-. De titel of doelomschrijving van een onderzoeksproject impliceert al een stellingname ten opzichte van de onderzoeken groep, zelfs vóór de aanvang van het onderzoek. In deze zin ligt het antwoord deels al besloten in de vraag, en is deze derhalve een machtsmiddel om de sociale realiteit bepaalde verhoudingen op te leggen.

Causaliteit in het sociale proces: Fals laakt het ideaalbeeld dat sinds Durkheim, Pearson en Popper heerst in de sociale wetenschap, dat zij zich moet houden aan hetzelfde oorzaak-lijkeheidsbeginsel als de natuurwetenschappen. In sociaal onderzoek vormen de relaties tussen toeval en wetmatigheid, tussen individu en groep integendeel een "schaduwgebied", waarin de verhouding tussen oorzaken en effecten veel dubbelzinniger is: "de levenden staan de oorzaken niet toe hun gevolgen te bereiken" (Hegel).

Meervoudige causaliteit, circulariteit en zelf-vervulling worden gecombineerd met een element van de vrije wil; we moeten rekening houden met het toevallige en onvoorspelbare... Wat onmiddellijk vóórafgaat aan een handeling, is de wil. De handeling verloopt niet in een enkele richting, maar is meervoudig gedetermineerd binnen het proces of kader vanwaar het zijn betekenis neemt. Meervoudige determinatie, met op elk gegeven moment een aantal verschillende opties (mogelijkheden die ophouden te bestaan, terwijl andere zich openen) verklaart waarom de geschiedenis zichzelf niet herhaalt, en waarom processen niet onvermijdelijk zijn. In historische tendenzen is op de middellange en korte termijn alles mogelijk...¹³

De praxis geeft hiermee een antwoord op het advocacy-dilemma. Erkenning van de subjectiviteit en fluïditeit van de (korte termijn) processen, leidt tot een theoretische basis voor de actieve opstelling van de onderzoeker, als onderzoeker. Als deelnemer aan de situatie, kan en moet deze handelend optreden, beslissingen nemen, en vrijwel zeker vergissingen maken en in conflicten verwickeld raken. In Fals' geval, bij Colombiaanse boerenorganisaties in de jaren 70, nam dit de vorm aan van tegenstellingen tussen politieke revolutionaire bewegingen. Tegenwoordig zijn vooral de relaties met projectfinanciering een vaak voorkomende bron van spanning. Steeds vaker wordt aan de onderzoekers gevraagd, een rol op zich te nemen als bemiddelaar voor projectfinanciering bij internationale ontwikkelingsorganisaties.¹⁴

Indiaanse controle op en eisen aan het antropologisch onderzoek

Naarmate onderzoekers hun relatie met de Indianen meer openstellen, en deze laatsten vorderen in hun cultureel verzet, wordt de Indiaanse houding tegenover de antropologie minder passief. Evenals aan de handelaar en de missionaris worden ook aan de antropoloog eisen gesteld wat betreft het respect voor de inheemse bevolking en cultuur.

¹³Fals, 1979.

¹⁴cf. Malaver en Oostra, 1989; Hastrup en Elsass 1990 a, p. 303.

Deling in de opbrengsten van het onderzoek

Een eerste recht wat de Indianen opeisen inzake onderzoeksactiviteiten is een materiële retributie: eerlijke beloning voor individuele informanten, maar ook collectieve tegenprestaties, als voorzieningen afgeleid van het onderzoeksproject of bemiddeling voor financiële steun.

Toegang tot informatie en onderzoeksresultaten

Even elementair is toegang tot de resultaten van het onderzoek. Een jonge Tatuyo van de Pirá-paraná vroeg Bidou, die al weer jaren terug in Frankrijk was, de cassette terug waarop hij de shamanistische kennis van zijn vader had geregistreerd:

En ook zijn alle woorden van mijn overleden vader, die je hebt opgenomen, heel belangrijk. Vandaag, in deze wereld, in deze tijd, kunnen alle jongeren van vijftientig of dertig jaar shaman proberen te worden. Dus wat we van je vragen is heel belangrijk: dat je, wanneer je kunt, naar het oerwoud komt en ons de opnamen brengt, zodat de mensen ze kunnen beluisteren; dit is wat we het meest nodig hebben. Ikzelf minder, want ik hoor niet graag de stem van mijn dode vader. Wijlen mijn vader was een groot shaman, zijn woorden over alle dingen staan op de opname die je hebt. Ook hebben we deze opnamen nodig als er een feest is, als we yagé drinken, om ze te begrijpen en ervan te leren, en zo de dingen bewaren in de stem zelf van mijn dode vader.¹⁵

In deze boodschap formuleerden de Tatuyo ook criteria voor de activiteit van de onderzoekers. Bidou vat deze als volgt samen:

Samen met een uitnodiging om het begonnen werk voort te zetten, geeft Ramón enkele regels aan op voor de aanwezigheid van de etnoloog in het Indiaanse leven: welke positie hij moet innemen, onder wie hij zich moet begeven (mannelijke onderzoekers met de mannen, vrouwen met de vrouwen), hoe en wanneer hij zijn onderzoekswerk kan uitvoeren.¹⁶

Vertrouwelijkheid en verspreiding van informatie

Mijns inziens moet een antropoloog niet alles vertellen wat hij over de Indiaanse samenleving weet. De shamanistische activiteit als verzetsmiddel, ter zelfbescherming van de Indianen, moet bijvoorbeeld niet in details kenbaar gemaakt worden. De Indiaanse

¹⁵Bidou, 1983. De antropoloog vertelt niet of hij de cassettes inderdaad heeft teruggebracht.

¹⁶Bidou, 1983.

tovenaars vragen om geheimhouding, niet uit hebzucht maar uit zelfverdediging.¹⁷ Door te veel informatie te geven, kunnen de Indianen nog dieper worden geraakt door nieuwe "blanke" projecten.

Net als in de westerse samenleving, is geheimhouding van bepaalde informatie een wezenlijk onderdeel van de rituele en sociale macht van de Indiaanse leiders, en hiermee van de cohesie en de weerbaarheid van de groep. Ook het sociaal evenwicht tussen mannen en vrouwen berust op rituele en magische geheimen. Openbare bekendmaking en bespottung van dergelijke informatie en voorwerpen is een van de meest ernstige misdaden van missionarissen tegen de Indianen geweest, waartegen zij zich op leven en dood hebben verzet (zie deel III, hoofdstuk 8). Ook antropologen wordt regelmatig gevraagd bepaalde mythen en beschrijvingen van rituelen om deze reden niet te publiceren. Hier moet de antropoloog de belangen van de Indianen laten prevaleren boven die van de analyse.

Beeldvorming

De Indianen zijn zich terdege bewust van het inferieure beeld dat de blanken over hen hebben, dat hun onderdrukking moet rechtvaardigen. Vandaar dat zij de mogelijke gevolgen van op hen gericht onderzoek nauwlettend gadeslaan. De antropologische aandacht voor onderwerpen als shamanisme of antropofagie wordt door hen dan ook regelmatig bekritiseerd.

Er zijn twee tegengestelde stellingen: die van de Maya werkende klassen, die strijden om hun talen in leven te houden, en die van de "blanke" overheersende klassen die strijdt om deze uit te roeien. In zulke omstandigheden kunnen de taalkundigen (niet de taalkunde!) niet anders doen dan partij kiezen... Deze onvermijdelijke keuze, samen met de theoretische en methodologische opties, de institutionele enkadrering, de etnische identificatie, en de actieve deelname in de opbouw van kennis, maken dat in Guatemala de taalkundigen geen neutrale en objectieve taalkunde kunnen bedrijven.¹⁸

Maar de Indianen zijn evenmin gebaat met een romantische voorstelling van zaken. De Pérez Jesús Avirama verwoordde als volgt het standpunt van een van de belangrijkste Indiaanse bewegingen van Amerika, de Regionale Indiaanse Raad Cauca (CRIC) in Colombia, tegenover het antropologisch onderzoek:

De universiteiten hebben vooral wat wij noemen "kantoor-antropologen" gekweekt, die ertoe neigen de Indiaanse culturen te sterk te idealiseren. Wij stellen dat onderzoek nuttig is en een bijdrage kan leveren, mits het realistisch is: dat het datgene blootlegt wat wij Indianen op dit moment van onze traditie behouden, datgene waarin wij ons gaandeweg hebben aangepast aan de Colombiaanse samenleving, en

¹⁷ONIC, 1989.

¹⁸Alvarado 1991, pp. 43-44.

ook de beïnvloeding waaraan wij blootstaan van de kant van de politieke partijen, de kerk, religieuze groeperingen enz. Dit soort onderzoek vinden wij juist, omdat we ons moeten situeren binnen de Indiaanse werkelijkheid.

We hebben daarmee heel wat moeilijkheden gehad, want over het algemeen hebben de antropologen de Indiaan sterk geïdealiseerd. Het is natuurlijk vleidend voor ons als men zegt dat we gemeenschappelijk en eensgezind bezig zijn, maar in de praktijk hebben we vaak al andere ideeën. Wat ons kan helpen is een veel realistisch studie dan zo een waarin staat hoe goed we wel zijn...¹⁹

Volgens een Amuesha aanvoerder uit Peru hebben Peruaanse en buitenlandse intellectuelen, de indigenistas, in het verleden de Indianen geïsoleerd willen houden. "om ons te monopoliseren en zichzelf als specialist op te werpen om de inheemse problematiek te verklaren."²⁰

Deelname aan de opzet van het onderzoek

De onderzoeker kan het onderwerp, de vraagstelling en de methode van een onderzoek met de te onderzoeken bevolking bespreken en door hen laten bijstellen. In hoeverre dit mogelijk is, hangt af van de opstelling en de institutionele binding van de onderzoeker, en van de organisatiegraad en het etnisch bewustzijn van de Indiaanse groep. Van de antropoloog kan gevraagd worden regelmatig de vorderingen en resultaten van zijn onderzoek met het Indiaans leiderschap door te nemen, en onderzoeksvaardigheden (bv. het gebruik van apparatuur) aan de Indianen over te brengen.

Het initiatief kan ook geheel van de Indiaanse groep uitgaan, zodat het onderzoek niet meer aan de antropoloog, maar aan de lokale bevolking toebehoort, die de onderzoeker in dienst neemt. In Amazonia, waar Indianen überhaupt vrijwel nooit werkgevers zijn van blanken, is dit voornamelijk een toekomstbeeld. Wel wordt steeds vaker onderzoek gedaan ten behoeve van ondersteunende "intermediaire" organisaties of NGO's, die namens de Indiaanse bevolking optreden. Met L. Malaver werkte ik in Venezuela op deze manier.²¹ Ook in deze situatie zijn de criteria van dit hoofdstuk relevant. Avirama stelt:

Nu stellen wij de noodzaak van onderzoek, en er zijn enkele criteria voor om dat onderzoek uit te voeren. Natuurlijk vragen wij de medewerking van onderzoekers om dit te verdiepen. Maar we doen dit gezamenlijk, bijvoorbeeld een Indiaanse groep met een antropoloog, vooral met de bedoeling dat de Indianen de onder-

¹⁹Verklaringen van J. Avirama (CRIC), Amsterdam, oktober 1986.

²⁰Coñivo 1989, p. 7.

²¹Malaver en Oostra, 1989 b.

zoekstechnieken leren gebruiken en ze dit werk zelf doen, en niet de antropoloog in z'n eentje.²²

Maar doorgaans zien de Indiaanse volken weinig nut in antropologisch onderzoek, en hebben er ook de middelen niet voor; hun organisaties lijden vaak aan gebrekkige representativiteit en zijn gemakkelijk manipuleerbaar, zeker door getrainde antropologen (zie deel IV, hoofdstuk 7). Onderzoek "met" en "voor" Indiaanse organisaties glijdt dan ook gemakkelijk af naar misbruik van de Indianen ten behoeve van wetenschappelijke carrières:

Tot nu toe heeft (Nederlandse financieringsorganisatie) meer het veldonderzoek gefinancierd van een antropoloog van (Frans instituut), dan een onderwijsproject van (Peruaanse Indianenorganisatie)...²³

Overdracht van onderzoeksvaardigheden

De Maya-Indiaanse taalkundige Alvarado hekelt de typische situatie, waarin Indianen alleen gebruikt worden als "proefkonijnen", passieve informanten, of hooguit "onderzoeks-assistenten" die nooit aan zelfstandig onderzoek toekomen en geen krediet voor het onderzoekswerk verdienen. Zij eist de overdracht van kennis en onderzoeksmethoden aan de informanten:

De verhouding tussen taalkundigen en Maya sprekende informanten moet herzien worden, opdat de buitenlandse taalkundige counterparts opleidt, om Maya taalkundigen te vormen. Tot nu toe is de beschrijving, normalisatie en modernisatie van de Maya talen een monopolie geweest van de niet-Maya sprekers, buitenlanders en Guatemalteken.²⁴

Etnobotanica bij de Miraña

De Colombiaanse onderzoekster Constanza LaRotta kwam de volgende punten overeen met de Miraña gemeenschap aan de Caquetá rivier, waar ze etnobotanisch onderzoek verrichtte, in het kader van een mede door Nederland gesteund programma. Overigens werd LaRotta's houding tegenover Indiaanse inspraak in het onderzoek haar niet in dank afgenomen door het projectteam. De publicatie van haar werk werd er jarenlang door vertraagd.²⁵

²²Verklaringen van J. Avirama (CRIC), Amsterdam, oktober 1986.

²³Documentatie LASO.

²⁴Alvarado 1991, p. 36.

²⁵LaRotta 1988, pp. 40-41; zie ook Malaver en Oostra, 1989 a.

1. Iedere onderzoeker die onderzoekswerkzaamheden wil verrichten, moet zich wenden tot de capitán van de gemeenschap.
2. Vóór het onderzoek te beginnen, moet de onderzoeker duidelijk de doelstellingen van zijn werk uitleggen, de oorsprong van de financiële middelen, en de economische en intellectuele resultaten die de gemeenschap ermee kan behalen.
3. In de eerste fase van zijn onderzoek zal de onderzoeker één jaar in de gemeenschap verblijven, zodat deze hem kan leren kennen.
4. Na deze periode zal gezamenlijk met de capitán en de gemeenschap besloten worden of deze persoon het onderzoek voort mag zetten of niet.
5. In geval van een positieve beslissing, zal de onderzoeker elke drie maanden aan de capitán en de gemeenschap rapporteren over de voortgang van het onderzoek.
6. In het geval dat de onderzoeker ontdekkingen doet die zeer belangwekkend zijn voor de westerse wetenschap, moet de bekendmaking hiervan overlegd worden met de capitán en de gemeenschap, om verdere aantasting van onze cultuur te voorkomen. Publikatie of niet zal besloten worden in overeenstemming met de culturele criteria van de gemeenschap. Als deze tegen publikatie is, moet hiermee rekening worden gehouden, daar anders het werk gestaakt zal worden.
7. Specifiek bij onderzoek naar etnobotanica en traditionele geneeswijzen, zal de onderzoeker geen levend materiaal als zaad, stokken, wortels of knollen mee mogen nemen.
8. Voor chemische analyse zullen schors, bladeren, wortels, stammen of droge en verpulverde vruchten altijd via de gemeenschap worden verkregen, en slechts in die hoeveelheden die aan de betreffende universiteit of instituut noodzakelijk zijn voor de analyse.
9. In het geval de chemische analyse resultaten voortbrengt over een actieve stof, waarnaar vraag is in de farmaceutische industrie, zal uitsluitend de gemeenschap op haar eigen land de plant mogen verbouwen.
10. De onderzoeker zal het eindrapport, document of boek aan de gemeenschap overhandigen, en de leden van de gemeenschap die rechtstreeks met hem hebben samengewerkt, als zodanig vermelden.
11. Voor iedere film of opname die de onderzoeker voorstelt, zal de doelstelling, bestemming en financiering uitgelegd worden. De gemeenschap zal beslissen of de opnamen gemaakt kunnen worden, volgens haar culturele criteria.
12. Als een film gemaakt wordt, zullen twee kopieën gemaakt worden, één om overhandigd te worden aan de capitán, de andere voor de onderzoeker. De projector zal aan de gemeenschap gegeven worden.

13. De gemeenschap zal een kopie ontvangen van iedere overeenkomst met instellingen of universiteiten die de chemische analyses uitvoeren.

14. Op korte expedities zullen twee Indianen van de gemeenschap de onderzoekers vergezellen.

15. Experimentele proeven zullen gedaan worden samen met de leden van de gemeenschap.

Getekend: José Enrique Miraña, Capitán.

DEEL III

CASE-STUDIES: VOLKEN EN MYTHEN

0. INLEIDING: EEN PROEVE TOT ETNOGESCHIEDENIS

Tijdens een internationale wetenschappelijke conferentie in Nijmegen, vroeg de antropoloog Godelier ongelovig aan Stephen Pokawin, premier van het eiland Manus in Papua Nieuw-Guinea:

- Do you know my mind?

Pokawin had in zijn toespraak kritische opmerkingen geplaatst over "blanke" antropologen en beperkingen gesteld aan de toegang van Europese onderzoekers tot zijn eiland. Hierbij viel de term "De Europese geest" (The European mind), en Godelier verzette zich tegen het idee dat een Papua zijn mentaliteit zou begrijpen.¹

Dit boek is echter een bevestigend antwoord op zijn retorische vraag: ja, de niet-westerse, tribale mensen, in casu de Amazonas Indianen kennen onze geest. Zij moeten ook wel, want zij nemen deel aan de koloniale interactie, waar deze mentaliteit volledig tot uitdrukking komt, en hebben deze overleefd. Juist omdat zij de blanke overheersers kennen, kunnen zij zich tegen hen verdedigen. Huizer spreekt in dit verband dan ook van "het wantrouwen van de boeren" als een positieve kracht en één van de belangrijkste kenmerken van het verzet van de Latijns-Amerikaanse boeren.²

Vanaf het moment van hun "ontmoeting" moesten Europeanen en Indianen zichzelf een uitleg geven van "de ander" tegenover wie ze zich plotseling geplaatst zagen. Over de Europese interpretatie van de Indianen is al het een en ander geschreven.³ De Amazonas-Indianen hebben vanuit hun eigen optiek en belangen ook een interpretatie uitgewerkt over de volken die op hen afkwamen.

Deze uitleg komt voor in de mythen. Wat zijn mythen, en wat doen antropologen er gewoonlijk mee? In de loop van het onderzoek ondergaat zo'n verhaal een bepaalde, methodologisch vastgelegde behandeling. Doorgaans wordt een informant betaald, die in de werktijd van de antropoloog het verhaal voordraagt. Dit wordt opgenomen op cassette en later op schrift gesteld, eerst zo mogelijk in de Indiaanse taal, met behulp van dezelfde of andere informanten. Vervolgens wordt een letterlijke vertaling gemaakt naar Spaans, Engels of Frans, die later vanwege de leesbaarheid wordt samengevat. Tenslotte komt er de analyse, waarbij de interne structuur en de formele verbanden met andere culturen worden onderzocht. Soms wordt de mythe als een abstract en bijna wiskundig schema weergegeven.

Het structuralisme geldt algemeen als de meest geavanceerde methode van mytheanalyse. Met het begrip van het "concrete denken" zijn de structurele analisten in staat, in de grillige ervaringen van dieren en magische helden in de mythen, een diepzinnige filosofie

¹cf. Pokawin, 1992.

²Huizer 1977, pp. 8-9, 10-127.

³cf. Lemaire, 1986; Mason, 1986.

over mens en natuur bloot te leggen. Hierin worden algemene vragen en categorieën niet in abstracte termen geformuleerd, zoals in de Europese traditie, maar komen tot uitdrukking in direct zichtbare voorwerpen en handelingen. Het ideologisch discours is dan als verhaal direct toegankelijk voor Indianen en buitenstaanders, maar dit verhaal heeft vele lagen van betekenis, die verwijzen naar alle aspecten van de Indiaanse cultuur: het mensbeeld, de ecologische en economische verhoudingen, de verwantschapsstructuur, enz.

Bij deze werkwijze bestaat echter het gevaar de mythe te isoleren van zijn etnografische kontekst. De immense rijkdom aan mythische beelden wordt dan gecomprimeerd in een beknopt en sober structureel schema, en uiteindelijk vaak in één abstract principe zoals de tegenstelling tussen natuur en cultuur, of die tussen patri- en matrilineariteit. De inhoud van de mythe dreigt te verdwijnen achter de "betekenis"; er is sprake van verarming, en hoewel dit tot op zekere hoogte onvermijdelijk is, niet alleen bij structuralistische analyse maar bij iedere etnografie, is deze overwaarding van vorm boven inhoud bedenkelijk.

Levi-Strauss maakt veelal geen onderscheid tussen een mythe en de structuur van een mythe... tussen structuur en betekenis. De betekenis van een element is de plaats die het binnen een structuur inneemt; de betekenis van een structuur is de plaats die deze structuur binnen een hoger systeem inneemt; de betekenis van de hoogste structuur is gelegen in de uiteindelijke verwijzing naar de structuur van de menselijke geest...

Er bestaat een lange traditie van onderzoek waarin wordt verondersteld dat achter de oppervlakte-betekenis van mythen een andere, diepere betekenis verscholen ligt. Al te vaak... werd echter getracht de betekenis van bepaalde motieven op een essentialistische manier vast te stellen. Levi-Strauss keerde zich tegen deze benadering... om zich juist te richten op de bestudering van de structuur waarbinnen de motieven beschouwd moeten worden. De gedachte van een diepere betekenis wees hij af..⁴

Een dergelijk perspectief is weinig zinvol voor mijn onderzoek naar Amazonas. Hier wordt er van uitgegaan dat mythen wel degelijk "inhoud" hebben, ergens over gaan. Met name zijn dit a) de relaties tussen de Amazonas ecologie en de Indiaanse produktie en sociale verhoudingen, en b) de historische Indiaan-blanke relaties.

Er zijn meerdere manieren om een mythologisch "corpus" te lezen, zonder dat de juistheid van de een die van de andere teniet doet. Soms worden mythen over het "eindpunt van de wereld" vooral beschouwd in relatie met de shamanistische ervaring en het ritueel, soms met de sociale organisatie; beide thematieken centreren zich vaak rond de dichotomie mannelijk-vrouwelijk.⁵ In deze studie wordt de mythologie belicht als een etnohistorische kaart van het Amazonebekken, waar de oppositie Indiaan-blanke een centrale plaats inneemt. Deze verschillende interpretaties ontkrachten elkaar niet; de wereld is tegelijk

⁴Molenaar 1985, pp. 36-39.

⁵cf. Chr. Hugh-Jones, 1979; St. Hugh-Jones, 1979; Bidou 1981, 1983.

magisch en politiek, ritueel en economisch, en de mythische voorstellingen zijn in staat beide aspecten te omvatten.

Alle mythen die antropologen verzamelen, zijn door Indianen verteld aan blanken. In iedere stam die bezocht wordt door een onderzoeker, is er al eerder een relatie met de blanke wereld geweest, die hun cultuur heeft beïnvloed. Hoe ze die mythen aan zichzelf vertellen, of hoe de "oorspronkelijke" verhalen luidden, is per definitie niet aan ons bekend.

In de huidige verhoudingen in Amazonia staat de mythe opnieuw onder druk. En er is hier bepaald geen sprake van een progressieve overgang van "mythe" naar "rede". De ideologische beelden die ervoor in de plaats willen komen -fundamentalisme, individueel ondernemerschap, de consumptiemaatschappij, of nationalisme- zijn, in de kontekst van het oerwoud, op zijn minst even "irrationeel" als de Indiaanse kijk op de wereld. Als het "blanke" denken terrein wint ten koste van de traditie, is dit niet dankzij een cognitieve superioriteit alleen, maar aan de politieke en economische overheersing waarbinnen dit "wetenschappelijk" wereldbeeld opereert.

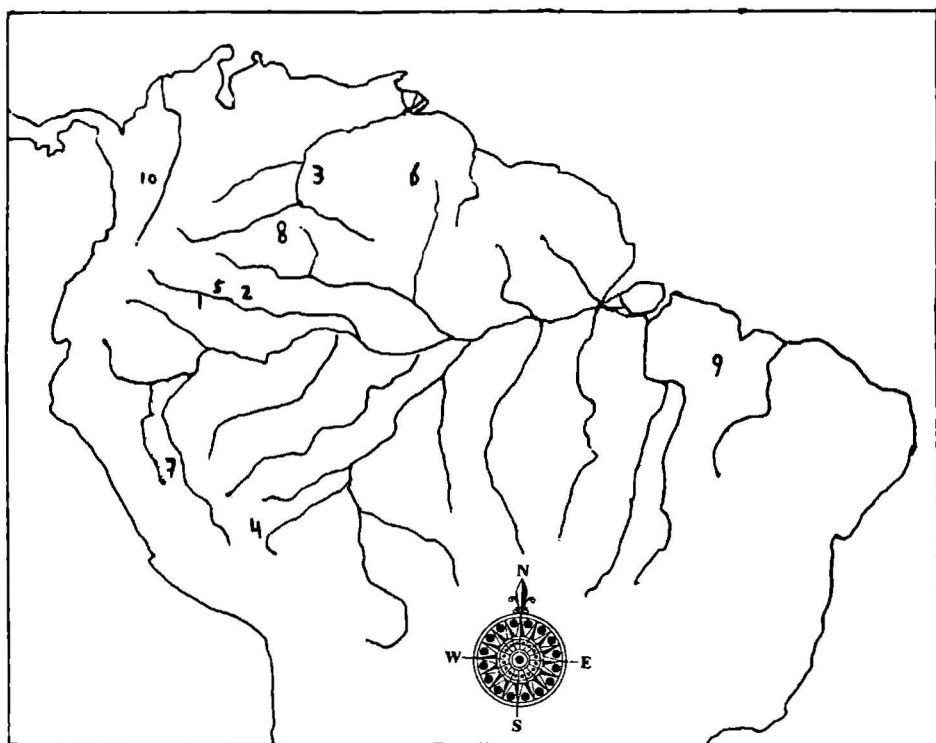
Maar de mythe is méér dan een tekst, en méér dan structuur. Het is een handeling. Bij de woorden horen de verteller en luisteraars, hun stemmen en gebaren, de plaats en het uur van dag of nacht, de periode van het jaar, de voedselsituatie, eventuele spanningen in de gemeenschap, verwachtingen en belangen. Mythe is praxis: hij bestaat alléén samen met de actieve samenleving in zijn historische situatie, met alle onvolkomenheden en onvoorspelbaarheden van dien.

Daarom bevatten niet alleen de mythische vertellingen de Indiaanse visie van de blanke. Deze is ook terug te vinden in het lange verhaal van hun handelen, in hun historische praktijk. En met name, in de sociale bewegingen en instituties waarin zij zich tegen de blanke overheersing hebben verzet. De analyse van zgn. messianistische of nativistische bewegingen in Amazonia wijst op sterke analogieën met de mythologische voorstellingen. En ook de "modern" ogende, meer politiek en economisch getinte Indiaanse organisaties worden geïnformeerd door een mythisch bewustzijn. In de hiernavolgende case-studies zijn daarom ook deze bewegingen opgenomen.

De geselecteerde cases.

De volgende hoofdstukken volgen een rondtrekkende beweging door Amazonia (zie kaart). De centrale onderwerpen van de case-studies worden hier summier aangegeven.

De Andoque mythe is een volmaakt voorbeeld van de Indiaanse contactideologie. De Indiaanse oorsprong van de handelswaar bepaalt de relaties tussen Indianen en blanken, de interetnische en intertribale handel fundeert de Andoque identiteit, en dit etnisch bewustzijn stelt hen in staat de rampen van de rubberhandel te overleven.



- 1 Andoque
- 2 Yucuna
- 3 Yecua
- 4 Mashco
- 5 Miraña
- 6 Roraima gebied
- 7 Ucayali gebied
- 8 Vaupés/Río Negro gebied
- 9 Canela
- 10 Panche

Bij veldonderzoek bij de Yucuna en Tanimuca leerde ik het verband tussen mythe en geschiedenis, toen ik in de kontekst van een ontwikkelingsproject de boodschap kreeg, dat voor hen de blanken menseneters waren. Hun cosmologisch model, dat reikt tot aan het einde van de wereld, structureert de relaties tussen beide groepen.

Ook bij de Yecuana is de handel met de blanken een onmisbaar element van hun sociale identiteit. Hun historische mythen hierover blijven in de huidige moderniseringsprocessen even actueel als altijd.

De Mashco mythe illustreert op treffende wijze de conceptuele complexiteit en de temporele dimensies van het inheems cosmologisch model. De Miraña hanteren dit model, letterlijk ingeschreven op hun territorium, als een methode om un historische en ecologische kennis te systematiseren. Ook zij zien de blanke slavenhandel als kannibalisme.

De Carib stammen van Guyana hebben hun efficiënt en uitgestrekt vóór-koloniaal handelssysteem omgevormd tot een gevreesd netwerk voor de handel in slaven, in ruil voor Europese goederen. Langs dezelfde routes verspreidden zich synchretische godsdiensten, waarin Indiaanse denkers zich ideologisch verzetten tegen de koloniale overheersing.

Ook de geschiedenis van de oerwouden van Peru wordt gekenmerkt door veelal gewapend verzet tegen Spaanse militaire en missionaire veroveraars. De vorming van de huidige etnische groepen is resultaat van dit eeuwenlang proces van strijd en wisselende allianties. De Vaupés en Rio Negro Indianen beschrijven deze plastische, historisch gesitueerde etniciteit in termen van hun mythische cosmologie, op zijn beurt gefundeerd op het rivierstelsel van hun grondgebied. Messianistische bewegingen waren hun antwoord op de ware oorlog, die missies, soldaten en rubberhandelaren tegen hun cultuur gevoerd hebben.

Twee korte verhalen sluiten de cases af. De contact-mythe van de Canela sluit naadloos aan bij een messianistische beweging die hun samenleving beroerde. Tenslotte een terugblik buiten Amazonia, naar het verzet van de Panche in de Andes, dat opmerkelijke overeenkomsten vertoont.

De regionale cases kunnen worden gelezen als een dialoog tussen Indiaanse en blanke "verhalen": de geschiedenis van de kolonisatie en het "contact", verteld door enerzijds "blanke" kronieken en onderzoekers, anderzijds door de Indiaanse mythen en bewegingen. De methode of vorm van presentatie van deze cases is gecentreerd rond de volgende aandachtspunten:

- De concrete, regionale processen die gezamenlijk de Indiaans-blanke geschiedenis vormen: handel, missies, verzet, conflicten, aanpassingen;
- De Indiaanse deelname aan deze processen wordt geaccentueerd, wat o.a. wil zeggen, dat gepoogd wordt meer over hún acties, namen e.d. te vermelden, dan over die van de blanken;
- De Indiaanse of zelfs de Amazone geschiedenis worden niet geïsoleerd beschouwd, maar in hun relaties met mondiale of internationale processen;

- De verbanden tussen deze historische processen, dat wil zeggen, de geschiedenis zoals wij die kennen, en de Indiaanse mythen, die hún visie op die geschiedenis weergeven en dus ook hun optreden erin verklaren.

De keuze van de gepresenteerde cases is zodanig gedaan, dat er duidelijk wordt gewezen op de fenomenologische specificiteit en veelzijdigheid van de Amazonas geschiedenis. Ieder volk en gebied heeft zijn eigen verhaal, dat méér is dan de herhaling van andere gevallen. Evenmin staan ze los van elkaar; ieder regionaal proces verheldert het begrip van de overige. Deze veelzijdigheid is juist één van de typerende kenmerken van het Amazonegebied. In het laatste deel van dit boek wordt deze eenheid achter de veelzijdigheid gezocht: een vergelijkend perspectief op een aantal aspecten die overal aan bod komen, en eveneens samen de Amazonas contactgeschiedenis opmaken.

1. DE ANDOQUE

localisatie, geschiedenis

De Andoque -samen met hun naburige groepen: "Witoto", Murui/Muinane, Bora, Miraña, Ocaína, Nonuya- bewonen de middenloop van de Caquetá rivier en de zijstromen van de Putumayo, in Colombia (zie kaart). Al deze etnische benamingen zijn in zekere mate "onjuist", en de etnische affiliaties en begrenzingen vloeïend. De veelgebruikte naam "Witoto" (Huitoto) is een scheldwoord dat staat voor "wilden". Deze term is door de Spanjaarden overgenomen van de Carijona (de noordwestelijker gelegen groep, van wie zij slaven van deze stammen kochten), door antropologen tot voor kort veel gebruikt, en door de betreffende groepen zelf niet gewaardeerd. De tegenwoordig meest gebruikte termen "Murui-Muinane" schijnen algemene geografische aanduidingen te zijn voor groepen, die oostelijk (stroomafwaarts) dan wel westelijk (stroomopwaarts) van elkaar wonen.¹

Geschiedenis: Indiaanse handelsrelaties

Al vóór de koloniale tijd circuleerde er een breed scala aan grondstoffen en artikelen in de intertribale handelsnetwerken, waarbij iedere stam bepaalde specialismen beoefende. Volgens kolonel Whiffen, die in het begin van deze eeuw de rubbertapperijen tussen de Putumayo en de Caquetá bezocht, stonden de "Menimehe" (Yucuna) bekend om hun aardewerk, de Bora om hun matten en blaaspijpen, de Witoto om hun hangmatten, en de Carijona om hun gif.²

De Andoque waren de "mensen van de bijl". Zij bewonen een van de weinige gebieden in Amazonia, waar steen van nature in ruime mate voorkomt. Vóór de intrede van de stalen technologie, bezaten zij dan ook al het monopolie over de stenen bijlen, en waren de omringende stammen van hen afhankelijk voor dit onontbeerlijke instrument. Hun naam als "Mensen van de bijl" slaat oorspronkelijk op deze stenen bijl.³

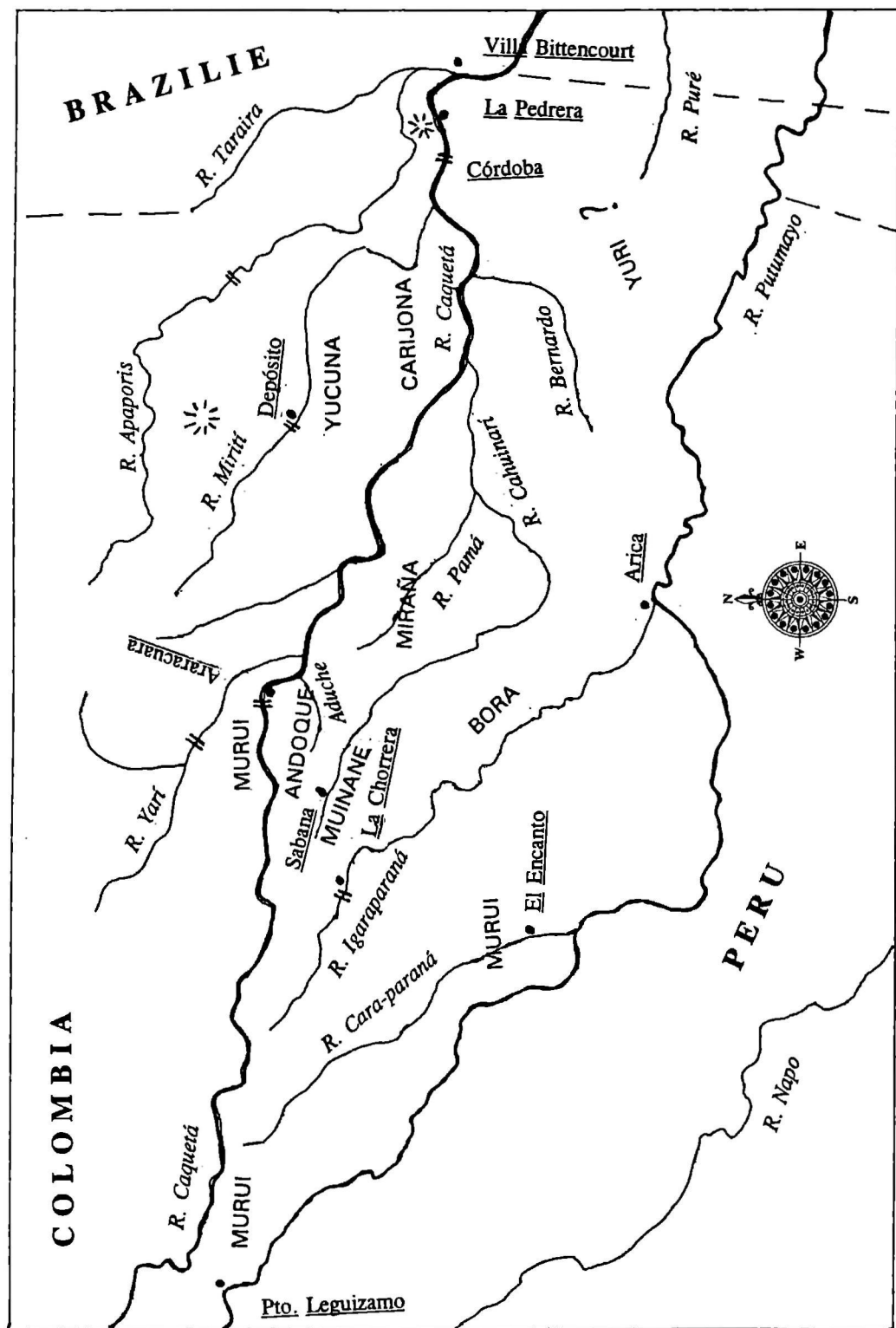
Maar zij fabriceerden zelf geen stenen bijlen. Hun bijlen waren afkomstig uit vindplaatsen: voorhistorische depots, waar eerdere bevolkingen ze in lang vervlogen tijden hadden nagelaten. Misschien dezelfde culturen, die de rotstekeningen langs de Caquetá en zijn zijrivieren hebben gegraveerd, op die markante plaatsen waar steen in de rivieren aanwezig is: de stroomversnellingen.⁴

¹Pineda 1987, pp. 153-155.

²Whiffen, 1915.

³Pineda, 1975.

⁴cf. E. von Hildebrand, 1975.



De voorhistorische lithische culturen werden voor de Andoque de bovennatuurlijke "Meesters van de bijlen", die hen in staat stelden een belangrijke positie in te nemen tegenover de "steenloze" volken rondom hen. De Andoque traden zo in een relatie met deze eerdere bewoners, die zij jonuku noemden en als zeer oud, van vóór de zondvloed, beschouwden. Deze verhouding, die als het ware dwars door het tijdsverschil reikte, beschrijven zij in de mythe van "De stenen bijl". De mythe eindigt met een verwijzing naar de invloedrijke positie van de Andoque ten opzichte van andere groepen, die hen om bijlen komen vragen.

De stenen bijl⁵

Ik wist niet dat daar iemand woonde, en ik bouwde daar een huis. En ik droomde dat hij als een mens in mijn huis kwam.

- Praat met me, geef me coca, geef me tabak! zei hij.

- Daar, hier is het, zei ik.

- Ik ga niet naar binnen, zei hij. -Geef me mijn tabak hier buiten, mijn coca ook!

Hij was groot, erg groot; en hij had zijn huis daar.

- Hoe heet je? vroeg ik.

- Ken je me niet? Ik word overal genoemd. Ken je echt mijn naam niet? Ik heet poo, de Bijl, waar ze hun werktuigen uit haalden. Dat ben ik, ik ben hier met mijn werktuigen!

- Goed, zei ik, -maar ik ken je niet. Ik ben niet van die tijd, daarom ken ik je niet.

En ik zei tegen mezelf:

- Zo! Dat is het dus, waar ze lang geleden over vertelden!

Hij was het, die in de tijd van de jonuku, de Mensen van Vroeger, gehoord werd door iemand die nog nooit met een vrouw had geslapen. Die was op jacht, hij luisterde, en toen hoorde hij een kloppend geluid. Hij werd bang, en luisterde aandachtig, maar wist niet wat het was. Opnieuw hoorde hij kloppen, luid en duidelijk beneden hem. Hij vertelde het aan de anderen. Dat was vóór de zondvloed...

Toen gingen twee anderen met hem mee, maar die waren al met een vrouw geweest, en ze hoorden niets. Ze zeiden dat het een verzinzel was. Maar hij ging weer alleen, en hoorde het kloppende geluid opnieuw, heel duidelijk.

- Dat geluid, dat zal werk betekenen, dacht hij, -dit is werk!

Hij ging het vertellen. -Jullie geloofden me niet, maar het klinkt wéér!

- We zullen erover nadenken, zeiden ze.

De shamanen vergaderden.

- Wat zal dat zijn? vroegen ze zich af. Ze zaten te denken, toen de Meester hen toesprak:

- Als jullie datgene willen hebben waar ik mee werk, moeten jullie me gekookt vlees geven, en ook tabak en coca, en jullie geven me cassavedrank; dan kunnen jullie het opgraven!

⁵bron: Pineda 1975, pp. 474-476.

Dus deden ze dat: ze bereidden het gevraagde en legden het op de plaats waar het klonk. Ze zeiden:

- Hier is het, Meester van deze plaats: u die Bijl heet, en ons heeft toegesproken. Neem dit en geef ons dan uw instrument om ermee te werken, want we hebben het nodig.

Toen dronken de shamanen yagé om te zien. En ze zeiden tegen de mensen:

- Het is hier pal onder, maar heel diep. Het zal jullie wel twee maanden kosten om erbij te komen.

En zij die al een vrouw hadden mochten niet graven; als zij groeven, stortte de put in. Toen kozen ze jongens uit die nog niet met een vrouw geweest waren, en die konden wel graven. Toen het al diep was, maakten ze een ladder van lianen en stokken. Ze groeven twee maanden lang.

Toen vonden ze de stenen bijlen. Ze zijn groen als ze nieuw zijn. Ze vulden hun manden en kwamen ermee te voorschijn, ze keerden ze voor de mensen om; toen die vindplaats leeg was, gingen ze naar andere plaatsen... Ze zochten eerst voor zichzelf, maar daarna kwamen de mensen van heinde en verre om er ook van te krijgen. Ze leerden er stokken aan te binden om ermee te kunnen werken.

De handelsrelatie met de blanken: De stalen bijl

De Andoque behoorden tot de stammen, die gedurende het grootste deel van de koloniale periode geen direct contact met de Spaanse en Portugese rijken hadden. Maar vanaf het begin van de XVIIIe eeuw werden velen van hen gevangen en als slaven verkocht door intermediaire groepen, dichter gelegen naar de Spaanse nederzettingen ten oosten van het Andesgebergte. Vanuit het oosten werden zij op soortgelijke manier aangevallen door Portugese slavenjagers.

In ruil voor mensen, circuleerden de blanke handelswaren langs de Caquetá. De belangrijkste hiervan waren ongetwijfeld de stalen werktuigen: kapmessen en bijlen. Toen de stalen bijl in de Caquetá verscheen, veranderden de regionale handelsrelaties en werd de positie van de Andoque ondermijnd. De Miraña, bijvoorbeeld, betrokken eerst de stenen bijl bij de Andoque; na de introductie van het staal gingen zij zich op de Braziliaanse handelaren richten, "en excuseerden ze zich bij de Andoque".⁶

De Andoque slaagden er echter in, regionale leveranciers van blanke waren te worden. Als bemiddelaars, maakten zij de andere stammen ook juist voor de stalen bijl van zich afhankelijk. Zij zagen de stalen bijl als het centrale onderdeel van dit handelspakket, waarmee zij hun identiteit als "Mensen van de Bijl" konden handhaven en zelfs nog versterken.⁷

⁶Guyot, 1979; zie hoofdstuk 5.

⁷Pineda, 1975.

De volgende mythe benadrukt deze positie. De handelswaren van de blanken zijn oorspronkelijk afkomstig van de Andoque. De blanke handelaren, "witte reigers" van stroomopwaarts en stroomafwaarts de Caquetá, namen ze mee, maar sloten een huwelijks-alliantie met de Andoque, de "Reiger van het midden". Aan het begin en het einde van het verhaal wordt dan ook gemeld dat deze groep bekend stond om de handelswaren, en dat de andere stammen naar hen toekwamen om ze te verkrijgen. De "westerse" goederen zijn niet alleen op zichzelf van belang voor de Andoque, maar evenzeer vanwege hun relaties met de omliggende groepen.

De geboorte van de handelswaar⁸

Dit is het verhaal van de dochter van Di-ijofi, de aanvoerder van de Andoque, de "Reiger van het Midden". Zij leefde met haar vader en broer, die haar hadden opgesloten in de maloca zodat niemand haar zou zien. Geen man raakte haar ooit aan. Maar door de kracht van haar denken baarde ze eerst de hond.

Toen ze merkten dat ze de hond gehad had, vroegen ze:

- Wat heb je gehad?

- Dat is een broer van je, die bij je zal zijn, antwoordde ze.

Vervolgens baarde ze de ketting om de hond aan vast te leggen. Daarna een stalen bijl; een kapmes; een pan; een bord; een mes; de kleren; de katoenen hangmat; de deken; het papier; de gekleurde stof.

Het gerucht verspreidde zich dat de dochter van Reiger van het Midden werktuigen had gebaard, en zo werd het ook bekend aan de monding van de Caquetá rivier, bij O-kajofi, de "Reiger van de Monding". Hij zei:

- Dat moet ik gaan halen.

Hij ging met zijn mensen op reis, vijf mensen, dat waren de muilezels. En hij ging haar huis binnen. Ze pakten de werktuigen in een kartonnen doos. Terwijl hij met haar sprak, zeiden haar vader en broer niets, ze zwegen. Zij telde alles na wat ze gebaard had, en ze schreef het op. Die dag begon zij te schrijven.

Reiger van de Monding nam haar mee met alle werktuigen, zij die in het midden van de aarde woonden, moeder van de bijl, moeder van de Andoque. Zo kwam de handelswaar naar de monding van de rivier.

Nadat hij haar had meegenomen met alle spullen, bleven er nog vier dozen over, die hij niet meer mee kon nemen. Die werden opgehaald door O-baijofi, de "Reiger van de Bovenloop", die vier kolonisten bij zich had.

De werktuigen bleven zonder moeder, want zij was met Reiger van de Monding meegegaan, hij nam de handelswaar mee van hier, van het midden van de aarde, met de moeder ervan.

Haar broer bleef achter met zijn vader. Na enige dagen zei hij:

- Ik ga mijn zuster opzoeken.

- Goed, zei zijn vader. -Maar ik zal je zeggen wat je moet doen. Maak wat coca en tabak klaar, en bereid wat gerookt wild. Dat neem je mee, dan zullen ze je goed ontvangen, anders niet.

⁸bron: Pineda 1975, pp. 445-449.

Hij vertrok met de gaven. Toen hij aankwam, zag zijn zuster hem al van ver, door een raam. Ze zei tegen Reiger van de Monding dat haar broer er aan kwam. Hij ging kijken en herkende hem. Hij zei:

- Doe voor hem open, en kijk wat hij bij zich heeft.

Zij begroette hem: -Ben je er?

- Ja, hier ben ik.

- Is het je broer? vroeg Reiger.

- Ja, hij is het.

- Wat heeft hij meegebracht?

- Coca, tabak en gerookt vlees.

- Dat is goed, laat hem binnenkomen.

Hij ging naar binnen, naar de kamer van Reiger van de Monding. Hij vroeg hem:

- Waar ga je naar toe, zwager?

- Ik kom alleen mijn zuster opzoeken, om werktuigen te halen.

- Dat is goed, daar weet zij alles van. Geef je broer wat hij nodig heeft. Wat heb je nodig? Hier, neem dit, parfum voor je haar, dit is goed, ruikt lekker.

- Nee zwager, dat wil ik niet. Ik heb gereedschap nodig om te werken.

- Ik geloof niet dat we dat hebben.

Maar zijn zuster zei: -Natuurlijk hebben we het wel!

- Waar dan? vroeg Reiger.

Zij keek op het papier waar ze alles op geschreven had:

- Hier staat het op.

Ze ging in de doos zoeken waar de handelswaren in zaten. Helemaal onderin vond ze de bijl. Reiger van de Monding vroeg:

- Is dit wat je nodig hebt?

- Ja.

- Hoeveel?

- Eentje maar.

- Wat heb je nog meer nodig?

- Een naald.

- Die hebben we niet.

Maar zij keek op haar papier: -Hij is er wel. En ze zocht hem op.

- Hoeveel heb je nodig? vroeg Reiger.

- Een. En garen.

- Hoeveel?

- Een paar meter, om mijn coca-zeef te naaien. En ik heb vishaken nodig.

- Hier, zei Reiger, en liet hem een grote haak zien.

- Nee, een grote hoef ik niet, want ik woon niet bij een grote rivier. Ik heb een klein vishaakje nodig als een mierentandje.

- Wat wil je nog meer?

- Niets meer, ik ga nu weg.

Hij ging terug naar het Midden, naar zijn vader.

- Ben je daar weer? vroeg deze.

- Ja, hier ben ik weer.

- Hoe ging het, heb je alles?

- Ja, ik heb alles.

- Goed zo, heel goed. Nu weten we hoe we meer moeten krijgen.

- Kijk, zei de zoon, -een bijl, een vishaak, een draad, een naald. Dat is alles.

- Goed, zei zijn vader.

Daarna werd het bekend, net als de eerste keer, dat bij Reiger van het Midden de bijl was gekomen. En sommigen zeiden:

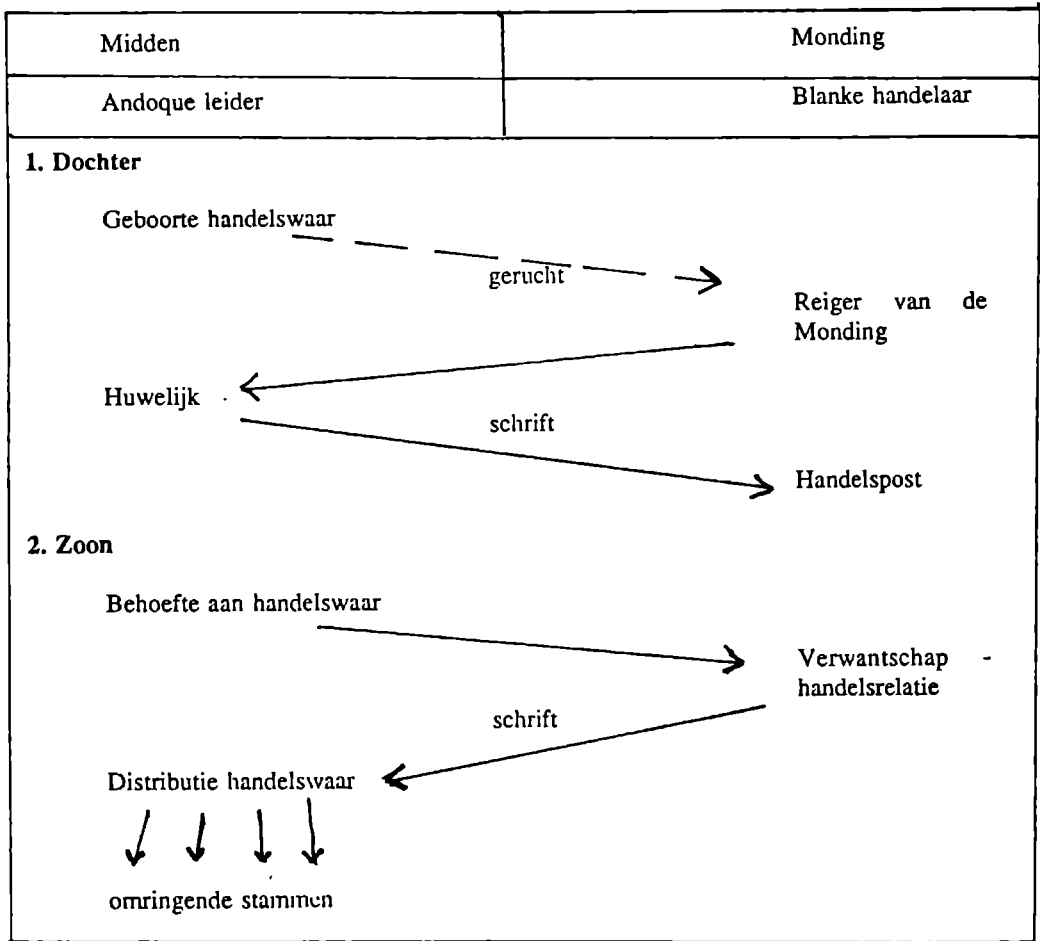
- Ik ga de bijl halen bij de Reiger van de Monding.

Maar niemand kon aan bijlen komen, alleen de Bijl-Mensen, de Andoque. Daarmee begonnen ze te werken: nu konden ze dikke bomen kappen om een grote akker te maken. De Bijl-Mensen waren de eersten die de stalen bijl hadden; daarom zeiden ze in de andere stammen:

- We gaan werktuigen halen bij de Bijl-Mensen.

Daarom noemen ze ons zo, want de Moeder van de Bijl was een Andoque.

"Midden" en "Monding" in de Andoque mythe



In de volgende mythe worden opnieuw de relaties behandeld tussen de Andoque hoofdman, hier Zon geheten, en Reiger, de blanke van de monding die de stalen bijl komt brengen. Zon "eet zijn schoonzoons en zwagers op", en onthoudt zijn dochter aan iedereen, behalve aan de blanke reiziger. Ook dit verwijst naar de positie van de Andoque als bemiddelaars in de "blanke" handel. Zij probeerden dit monopolie te behouden; ze verkregen gevangenen van de omliggende groepen -"aten ze dus op"- en gaven hen door aan de handelaren, met wie ze hun relatie bezegelden door de uithuwelijking van hun dochter. Dit komt overeen met de eerste mythe, waar Reiger van het Midden -de Andoque hoofdman- zijn dochter opgesloten had in de maloca zodat geen man haar zou zien, als het ware om haar voor Reiger van de Monding te reserveren.

Het ontstaan van de akkerbouw ⁹

Tomirepa, hij die ons het allereerst liet spreken, hij begon het eerst te werken.

- Hoe gaan we werken? vroegen ze hem.

- Zo, zei Tomirepa, en trok met zijn handen een paar boompjes uit. Met zijn allen velden ze een boom, ze gebruikten vuur, ze ontstaken een vuur rondom de boom totdat hij viel. Er kwam een kleine plaats vrij en daar zaaiden ze alle gewassen.

Dat werk ging langzaam verder, het schoot niet vlug op: ieder jaar velden ze één boom meer. Na een tijd was het veld al groter, en toen hield hij een feest, een gezamenlijke maaltijd voor allen die geholpen hadden.

In die tijd waren er jonuku mensen, en van hen kregen ze de stenen bijl, de steen die ze opgroeven. Daarmee ging het werk sneller. Met de bijl schraapten ze het verkoold hout uit de boom. Zo begon het werk.

Zo werkte ook de Zon. Hij had geen stalen bijl, daarom werkten ze met vuur, en daarom bleven de grootste bomen in het midden van de akker staan. Daar at Zon zijn zwagers en schoonzoons op.

Toen kwam de Reiger van de Monding, en hij bracht een stalen bijl. Nu kapten ze daar mee. De Reiger van het Werk, Reiger van de Monding, alleen hij bracht de bijlen, en verdeelde ze voor iedereen. Toen begonnen ze met de stalen bijl te werken, zoals we nu doen.

De stalen bijl kon uit zichzelf werken. Toen hij eens aan het werk was, ging Zon ernaar kijken. Toen werd de bijl verlegen en werkte niet langer. Toen moesten ze er een stok aan binden en er zelf mee werken. Daar waar de bijl uit zichzelf gewerkt had, waren ze vlug opgeschoten en zaaide hij allerlei gewassen.

Op de akker strooide Reiger van de Monding overal omima vissen rond die hij gevangen had, en ging weg. Niemand mocht ernaar kijken. Toen hij terugkwam, vroeg hij:

⁹bron: Pineda 1975, pp. 450-453.

- Hebben jullie gekeken?
- Nee, we hebben niet gekeken, we zijn er niet geweest.
- Goed, ik ga er alleen naar toe.

Toen hij er kwam, zag hij alle gewassen staan: de coca, de cassave en alles, in overvloed. Terug in het huis zei hij:

- Goed, jullie hebben goed gehandeld. Nu ga ik iets anders doen, een ander werk.

Hij kookte tabakspasta, en toen hij klaar was begon hij de maloca te maken. Hij droeg hen op palen van comino hout te zoeken, en de dwarspalen van chonta. Daarna ging hij de pui-bladeren zoeken, waarmee het dak gemaakt wordt.¹⁰ Zon, zijn schoonvader, had ze verstoppt. Reiger van de Monding zocht de pui overal. Tenslotte vroeg zijn schoonvader hem:

- Heb je de pui gevonden?
- Nee, ik kan het nergens vinden.
- O! Breng coca en tabak. Daarna vang je een panguana en je kookt hem. Je zet alles neer, en je zal de pui vinden.

Toen kon hij het blad vinden. Hij liet de mensen de bladeren verzamelen en zei hen:

- Vanmiddag kom ikzelf de pui vanaf de punt van het dak naar beneden strooien, dan zal het vanzelf in elkaar vlechten.

De mensen zeiden:

- Wel, we zullen zien hoe hij voor ons gaat werken.

Maar de kever ñema zei:

- Nee, ik weet zelf wel hoe we moeten werken!

Hij nam de baal pui en klom het dak op. En hij liet het los, maar de pui vloog alle kanten op en geen enkel blad bleef op het dak.

Toen de Reiger kwam, werd hij kwaad:

- Waarom hebben jullie niet op me gewacht? Ik wilde het zelf uitspreiden. Maar doe dan wat jullie wilt.

Toen zei de kever:

- Nu, ik ga het zó doen.

En hij begon de pui te vlechten. Hij was de eerste die de pui-kammen vlechte; zo ontstond dat werk, en zo doen we het tot op vandaag. De pui was ook verlegen geworden, net als de bijl; daarom vlecht hij zich nu niet uit zichzelf.

In die tijd zei de Reiger tegen zijn schoonvader:

¹⁰Vóór de komst van de blanken, was voor de Yucuna het met de hand uittrekken van deze bladeren een training vóór de oorlog, een krachtsport waarin de mannen wedijverden (Oostra, 1979).

- U moet niet werken. U hoeft niet te werken, maar alleen op het werk toe te zien, op al het werk dat van nu af aan gedaan zal worden. Echt zelf werken moet u niet doen.

Toen vierde Reiger van de Monding in die tijd de eerste feestmaaltijd. Toen werkten ze niet meer met vuur. Er was nu de stalen bijl. Hij bond er een steel aan en zette hem in elke boom. Dat was Reiger van de Monding, die het eerst de stalen bijl bracht, de Reiger van het Werk, Reiger van de Bijl, die de bijl als een ketting aan zijn hals had hangen.

Reiger van de Monding was de eerste die de boom omhakte waar Zon zijn schoonzoons op at. Hij kapte hem met één enkele bijl om. Zon at altijd zijn zwagers op. Hij vroeg hen die boom met vuur te vellen. Terwijl ze daarmee bezig waren, viel er een vrucht uit die boom en die doodde hen, en dan at hij ze op.

Alleen Reiger van de Monding wist alles. Hij leefde met Zon's dochter. Maar toen hij eerst met de bijl aankwam, begon hij haar niet meteen het hof te maken. Daarom vertelde zij hem wat er met die boom gebeurde.

- Je moet een rek boven je hoofd maken, zodat de vrucht daarop valt. Die is op de anderen gevallen en doodt hen, en dan eet mijn vader ze op.

Dus maakte Reiger een rek van stokken. En daar viel de vrucht op en bleef daarop liggen. Hij had de boom al bijna gekapt, maar hij viel niet, hij draaide zomaar in het rond en zwaaide heen en weer. Hij was van bovenaf vastgebonden, aan alle kanten: bij de monding, bij de bovenloop, overal.

Toen stuurde hij de wespen naar de monding, en de rode aap stroomopwaarts om de lianen los te maken die de kruin vasthielden. De aap sneed de lianen door, en de wesp stak degenen die de lianen vasthielden. Ze lieten ze los, en toen viel de boom om.

Toen de boom gevallen was, sprong Reiger er bovenop en ging zich baden in een beekje. Zon kwam kijken of die man de boom geveld had, en of hij ook omgekomen was. De boom had een termietenest verpletterd, en Zon dacht dat dat zijn schoonzoon was. Hij at het op. Toen kwam Reiger langs.

- Dag, wat doe je?
- Niets, ik kijk alleen maar, zei Zon.
- Goed, antwoordde Reiger. Hij ging snel verder, want hij had veel vis gevangen in de val. Hij gaf het meisje de vissen:
- Kijk, dit kun je koken.

Dat was het eerste eten wat hij van haar kreeg. Zo begon het werk, heel vroeger.

De mythe over "De akkerbouw" behandelt de veranderingen in de sociale organisatie die het nieuwe productieproces, het "werk" met de stalen bijl van Reiger van de Monding, teweegbracht. In het inleidend deel van deze mythe wordt de ontwikkeling van het

productieve "werk" omschreven, in drie opeenvolgende stadia in de landbouw, elk met een specifieke technologie en sociale connotaties.

- Eerst werd de akker met de hand geklaard: de vegetatie werd uit de grond getrokken, de bomen met vuur geveld. Deze methode werd geïntroduceerd door de cultuurheld Tomirepa, "hij die ons het eerste deed spreken". De akkers waren klein, het werk vorderde zeer langzaam; elk jaar velden ze een boom.
- Vervolgens komt het gebruik van de stenen bijl. Deze bijlen worden opgegraven, dat is, gekregen van de jonuku mensen, een voorhistorische bevolking. In de mythe van De stenen bijl wordt de relatie met deze "mensen van vóór de zondvloed" gedefinieerd. Met de stenen bijl ging het werk sneller; het vuur bleef in gebruik.
- Tenslotte verschijnt de stalen bijl, geleverd door de blanke handelaar, Reiger van de Monding of "van het Werk". De arbeid verloopt veel sneller: de stalen bijl werkt uit zichzelf. Vuur wordt niet meer gebruikt.

De bijdrage van deze Reiger aan de Andoque cultuur draait geheel om de bijl. Deze stelt de Indianen in staat grotere akkers aan te leggen, en een overvloed aan gewassen te verbouwen. Het aandeel van de landbouw in de inheemse economie nam drastisch toe. Het beeld van het ontstaan van voedselgewassen uit vissen wijst misschien op deze verschuiving van visvangst en verzameling naar akkerbouw.

Ook hangt de stalen bijl samen met de maloca, het gemeenschapshuis, en de sociale en rituele rolverdeling hierbinnen. Met de stalen werktuigen konden grotere huizen gebouwd worden. Open plaatsen werden sneller geklaard, en boomstammen gemakkelijker verkregen, evenals het pui-blad voor de dakbedekking. Grotere kano's, van belang voor de handel over de rivieren, konden gemakkelijker worden gemaakt. De aanvoerder neemt een nieuwe rol aan: hij hoeft niet meer zelf te werken, maar moet "toezien". De hogere productiviteit van het werk maakte deze gedeeltelijke specialisatie blijkbaar mogelijk.

Wezen en slaven

Vanuit welke sociale basis kwamen Indiaanse "gevangenen" beschikbaar voor de ruil? Onder de Indiaanse groepen van het westelijk Amazonegebied kwamen "marginale sociale categorieën" voor. De Indiaanse gemeenschap is gebaseerd op verwantschap en patrilinealiteit; hierop berust lidmaatschap en identiteit van de clan. Er zijn echter ook altijd personen, die van buitenaf bij de groep zijn komen wonen. Hoewel ze dus buiten de verwantschapsstructuur vallen, kunnen ze op vriendschappelijke wijze opgenomen worden. Dit kunnen bijvoorbeeld migranten zijn uit een verre streek, vluchtelingen die los van hun eigen groep raken uit vrees voor wraak, of laatste overlevenden van uitgestorven groepen. Ook krijgsgevangenen handden zo'n positie.

In de Andoque terminologie zijn al deze Indianen, ten opzichte van de hoofdmans, "wezen": hij "maakt hen tot mensen". De categorie "wezen" is een sociaal mechanisme, dat de etnische groepen in Amazonia in staat stelde demografische schommelingen -als een tekort aan kinderen of onregelmatige verdeling van de geslachten- op te vangen en een grotere stabiliteit te handhaven. Dit gebeurde via "redistributie" van individuen wiens etnische identiteit tot op zekere hoogte vloeibaar was. Van vele stammen in Amazonia is

bekend dat kinderen van andere groepen werden geroofd en grootgebracht, als de stam te klein werd om zelfstandig voort te kunnen bestaan. Tot op recente datum zijn hiervan gevallen bekend, waar ook kinderen van blanke kolonisten slachtoffer van werden. Voorwaarde voor dit mechanisme was een flexibel etniciteitsbegrip (cf. deel IV, hoofdstuk 3).

De integratie van gevangenen varieerde met hun geslacht en leeftijd. De volwassenen mannen waren zelfbewuste krijgers met een vijandelijke etnische identiteit. Zij werden doorgaans gedood. De vrouwen, die vanwege de exogamie, losser stonden van die identiteit, kwamen bij de huishouding van de voornaamste krijgers. Maar jongere kinderen vormden een "vloeiende" categorie; hun etnische affiliatie stond nog niet definitief vast. Als zij door een andere groep werden geroofd en opgenomen, konden zij zich hier na verloop van tijd mee identificeren. Zij werden door waarnemers van begin deze eeuw met de niet geheel juiste term "slaven" aangeduid:

Alle stammen (van de Putumayo) omvatten een groot aantal krijgsgevangenen, die hen als slaven dienen. Vaak wennen deze gevangenen zo aan hun meesters, die hen op jonge leeftijd van hun stam hebben afgenomen, dat ze in niets verschillen van de overige stamleden. Deze slaven worden zeer menswaardig behandeld.¹¹

De slavernij onder deze Indianen is weinig meer dan een woord, want de slaaf behoort aan de hoofdmans en vereenzelvigd zich spoedig met diens familie. Hoewel hij vaak gelegenheid heeft te ontsnappen, doet hij dit zelden, want hij wordt gewoonlijk goed behandeld... Alleen gevangenen van beide geslachten, jonger dan ongeveer zeven jaar, worden als slaven gehouden; de ouderen worden gedood, want men denkt dat ze verstandig genoeg zijn om hun nieuwe stam te verraden ten gunste van de oude. Als een slaaf volwassen wordt, mag hij krijger worden, net als een ander kind; en daarna wordt hij als vrij gezien. Maar de hoofdmans ziet hem nog als "belast", en hij kan zijn status bijvoorbeeld veranderen door middel van een gift van een voorraad jachtpijlen...¹²

Het westerse begrip "slaaf" is ontoereikend, want deze kinderen stonden niet in een andere verhouding tegenover de produktiemiddelen dan hun "meesters". De zelfvoorzienende Indiaanse economie biedt geen ruimte voor, noch heeft noodzaak aan slavenarbeid. Er bestond geen economische klasse van slaven (zoals op de blanke plantages), maar een sociale categorie die ideologisch was geconstrueerd met referentie tot het verwantschaps-systeem.

Onder de zuigkracht van de stalen werktuigen, ging deze Indiaanse categorie een rol spelen bij de uitwisseling van mensen -nu als echte "slaven"- tegen blanke handelswaar. Vanaf het moment dat slaven gezocht werden, groeide deze "marginale" categorie uit tot een permanente bron van surplus-arbeidskrachten, die een belangrijke steunpilaar vormden voor het Spaanse koloniale systeem in het Andes-gebergte en de Nederlandse, Engelse,

¹¹Von Hassel, 1905, cit. in Pineda, 1980.

¹²Whiffen, 1915, cit. in Pineda, 1980.

Franse en Portugese suikerplantages. Het werkelijk of vermeend Indiaans (ritueel) kannibalisme verschaftte de blanken een ideologische rechtvaardiging voor de slavenjacht. De Spanjaarden zagen zichzelf niet als slavenkopers, maar als weldoeners. Koloniale documenten uit Zuidoost-Colombia bewijzen dat vooral kinderen "gered" werden:

Volgens wat hier gehoord en begrepen is, heeft niemand ook maar één Indiaan, jongen of meisje van geen enkele stam gekocht of verkocht. De Tama en Andakí die hier zijn, zijn ofwel in oorlog, ofwel in rescates¹³ verkregen. In oorlog, zijn het de Indianen die in deze streek en district Caguán grote gruwelen, moord en diefstal hebben begaan tegen de christenen.

En degenen die in rescate zijn verkregen, hiervoor zijn grote hoeveelheden werktuigen aan de vreedzame stammen gestuurd, die met ons Spanjaarden bevriend zijn. En dezen gaan en reizen meer dan 300 mijl stroomafwaarts, en kwamen in dorpen waar ze om wezen en andere onbeschermden mensen vroegen. En de Indianen die daar leiders of familiehoofden zijn, gaven hen zulke mensen in ruil voor de gereedschappen... En de zo geredde Indianen brachten zij naar de Spanjaarden, meer dan een maand varen stroomopwaarts, want nimmer zijn de Spanjaarden tot in die provincie van de Dañaguajes doorgedrongen, die het dichtst bevolkt is en die de meeste rescates heeft opgeleverd.¹⁴

Bij de Miraña in XVIIIe eeuw waren vooral kinderen gewaardeerde "stukken".¹⁵ Nog in de jaren 1860 kon men in de hoge Japurá een Indiaan ruilen tegen een machete, en vaak verrichtten de ouders van de verhandelde zelf de transactie.¹⁶

Kannibalisme als slavernij

In het volgende lied, dat de Andoque nog altijd zingen tijdens een van hun rituele dansen, neemt een "gevangene van de bijl" afscheid. Treffend is de gelijkstelling tussen afgevoerd en opgegeten worden: de handel van de monding neemt me mee, de Tijger eet me op.

Is hij hier, hij die me op wilde eten?

Hier ben ik...

**De Tijger van de handel van de Monding wilde me opeten.
maar hier ben ik, hier ben ik.**

Is hij dan hier?

Is de handel van de Monding dan al zo dichtbij?

¹³letterlijk: "reddingsoperaties".

¹⁴cit. in Pineda, 1980.

¹⁵Cipolletti 1988, pp. 12-13.

¹⁶Arnaud 1981, p. 8.

**Ze zeggen dat hij me mee gaat nemen.
Je zegt me dat hij me meeneemt.
hier ben ik. Hier ben ik...**¹⁷

Volgens de overleveringen, voeren nog aan het eind van de vorige eeuw boten de Caquetá rivier op, waarin blanken, geholpen door Caviyarí Indianen van La Pedrera, handel kwamen drijven met een machtige Andoque aanvoerder. Hij ruilde slaven tegen goederen, die hij op zijn beurt herverdeelde onder zijn eigen en andere stammen. De Witoto en Muinane gaven hem mensen; de Mirañá en Bora, netten en vlechtwerk, en aan de Carijona gaven de Andoque zelf mensen, in ruil voor jachthonden.¹⁸

De rubber

De Andoque -samen met hun naburige groepen - telden eind vorige eeuw tienduizenden mensen. Tegenwoordig wordt hun aantal geschat op 250.¹⁹ Hiertussenin ligt de rubber.

Colombiaanse rubberhandelaren waren vanaf ca. 1880 actief in het gebied. Vóór de rubber zocht men naar andere produkten, zoals kina (cinchona), o.a. ten behoeve van het Britse koloniale leger in India.²⁰ In 1886 opende de latere Colombiaanse president Reyes de eerste stoomverbinding langs de Putumayo naar Brazilië, Peru en Bolivia. De Putumayo is de enige bevaarbare rivier tussen het Amazonegebied en de voet van de Colombiaanse Andes, in tegenstelling tot de Caquetá, die grote watervallen heeft. De Colombianen schijnen de Indianen beter behandeld te hebben dan de Peruaanse rubberhandelaren, die spoedig daarna op het toneel verschenen.²¹

De Peruanen stonden onder bevel van Julio César Arana, wiens naam voor altijd synoniem is geworden van wreed en meedogenloos winstbejag. Met geweld verdreef hij de Colombiaanse posten en vestigde de heerschappij van het Huis Arana, gevestigd in Iquitos, en ter plekke geleid vanuit La Chorrera, aan de Igaraparaná, en El Encanto aan de Caraparaná, de belangrijkste rivieren tussen de Putumayo en de Caquetá.²²

De rubberwinning geschiedde op tientallen stations verspreid door het oerwoud, waar de bijeengedreven Indianen in barakken sliepen en tweemaal daags hun estrada of pad langs de verspreide rubberbomen afliepen: 's morgens om de bomen open te snijden en de emmers te plaatsen, 's middags om het sap of latex in te zamelen. 's Nachts werd

¹⁷Pineda, 1979.

¹⁸Pineda, 1975.

¹⁹Pineda 1987, p. 153.

²⁰Taussig, 1987, p. 23; cf. Martius, 1966.

²¹Taussig, 1987, pp. 28-29.

²²cf. Haring, 1986, pp. 27-30.

doorgewerkt, om de latex op houtvuren te drogen tot ronde ballen, die vervolgens werden ingeleverd en gewogen. De Indianen werden per kilo betaald, in natura en doorgaans op voorschot. De zo ontstane schuld bond hen met handen en voeten aan de rubberhandel. Op hun beurt stonden de kleinere rubberbazen in de schuld bij de grotere, en deze bij Arana's company. Deze structuur vormde de kern van een van de zwartste pagina's van de moderne geschiedenis. De prijzen van artikelen en van de rubber werden eenzijdig vastgesteld door Arana's inkopers/opzichters; in 1910 was volgens onduidelijke gegevens een kilo rubber in Londen 9 x zoveel waard als de goederen die een Indiaan aan de Putumayo ervoor kreeg.²³

Vaak werden de Indiaanse groepen met geweld verplaatst om rubber te zoeken, en moesten ze hun traditionele gebieden verlaten. Anderen vluchtten op zoek naar veiligheid, maar als zij niet tijdig buiten bereik van de blanke strafexpedities raakten, werden ze op beestachtige wijze uitgenood. Wreedheid werd een manier van leven: honger en ontberingen, geselingen, verkrachtingen en executies waren de routine van de werkkampen. Bij het dagelijkse wegen van de rubber werden ledematen afgehakt, ogen uitgestoken en mensen levend begraven. Indianen werden aan bomen gebonden en levend verbrand als tijdverdrijf.²⁴ De omvang van de genocide, gepleegd door het rubberhuis Arana in de eerste dertig jaar van deze eeuw, zal nooit met zekerheid vastgesteld worden, maar volgens bestaande cijfers daalde in slechts 10 jaar, tussen 1900 en 1910, de Indiaanse bevolking met meer dan 40.000 mensen.

In 1907, op het hoogtepunt van Arana's wrede aanvallen op de Colombiaanse handelaren, werd hij in de arm genomen door Engelse investeerders. De Casa Arana werd een Engels/Peruaans consortium, onder de naam Peruvian Amazon Company. Al in 1903 had hij 200 zwarten uit Barbados ingehuurd als opzichters en om op Indiaanse slaven te jagen. Deze Britse onderdanen werden de meest gevreesde beulen.²⁵

In 1909 kwam de Noord-Amerikaanse ingenieur Hardenburg, werkzaam bij de koffiespoorlijn van Buenaventura aan de Colombiaanse westkust en op reisavontuur in Putumayo, klem te zitten tussen de strijdende Peruaanse en Colombiaanse handelaren en werd lastiggevallend. Hoewel er al eerder publicaties geweest waren rond de wantoestanden in de Putumayo, moest er een onderdaan van de Verenigde Staten getroffen worden voor er een schandaal gemaakt werd. De kranten van Iquitos publiceerden over gruwelijkheden, martelingen en massamoorden. Naar aanleiding van deze onthullingen verordende het Britse Lagerhuis een onderzoek, vooral vanwege het Engels kapitaal dat met Arana

²³Taussig 1987, p. 70.

²⁴cf. Taussig, 1987.

²⁵Taussig 1987, pp. 23, 30, 37. De verhoudingen tussen Indianen en zwarten waren hier dus omgekeerd aan die in bv. Suriname, waar vrije Indianen voor de Nederlanders op ontsnapte zwarte slaven joegen. Amazonas was niet de enige plaats waarnaar zwarte ex-slaven uit de Caribische eilanden migreerden. Noord-Amerikaanse multinationals zetten duizenden van hen in in een ander bloedig expansiefront van het kapitalisme: de bananenplantages in Costa Rica en Honduras. (Echeverri-Gent, 1992.)

gelieerd was, en de betrokkenheid van onderdanen van de Kroon in de wreedheden. In 1913 bracht Roger Casement, Engels consul in Brazilië, zijn rapport uit. Casement had eerder de gruweldaden van België in koning Leopold's kolonie Congo aangeklaagd, en zou in 1916 opgehangen worden vanwege zijn aandeel in de Ierse Paasopstand.²⁶ Maar pas de ineensstorting van de rubberprijzen bracht enige rust voor de Indianen.

Oorlog en projecten

In 1932 werd het oerwoud beroerd door de oorlog die Colombia en Peru voerden om de havenstad Leticia en de wouden tussen de Caquetá en de Putumayo. Na een hevige strijd (waarin, voor de eerste maal in Zuid-Amerika, de luchtmacht een grote rol speelde), moesten de Peruanen deze gebieden opgeven. Voor de Indianen had het conflict belangrijke gevolgen. Grote aantallen van hen werden naar het Zuiden afgevoerd door Peruaanse rubberhandelaars op terugtocht, om in onbetwist grondgebied voor hen te blijven werken. Een aantal van hen slaagde erin in de verwarring te ontsnappen, en zich te verschuilen in de wouden van de Yari. Enkele groepen werden gered door de Colombiaanse troepen, en op de Colombiaanse (noordelijke) oever van de Putumayo aan hun lot overgelaten.

Indianen van andere streken, zoals de Mirití, werden door het Colombiaanse leger ingezet als gidsen, als arbeiders en als soldaten. Er werden vliegvelden, militaire bases en toegangswegen aangelegd, en er waren meerdere epidemieën van infectieziekten die zich snel verspreidden. De gehate Peruaanse handelaren werden verdreven, maar na de oorlog vestigden Colombiaanse ex-militairen zich als kolonisten en rubberhandelaren.²⁷

Ook werd op de strategische Araracuara-watervallen -altijd al een centrum van "blanke" militaire belangstelling- een strafkolonie gevestigd. In de loop der jaren werden hier duizenden Colombianen naar verbannen, waaronder zware criminelen die voor geweldsdelicten tot 24 jaar kregen, alsook politieke gevangenen en onschuldige slachtoffers van de burgeroorlogen en de politieke repressie die het land sindsdien hebben geteisterd. Ontsnappen werd onmogelijk geacht in de "Groene hel" van het oerwoud; de gevangenen die uiteindelijk vrijkwamen, bleven goeddeels in het dorp Araracuara wonen, omdat zij geen enkele band meer hadden in Colombia.

In de installaties van de Casa Arana in La Chorrera en El Encanto werden Katholieke missieposten en internaten opgericht, bestuurd door de Spaanse Capucijner missionarissen. In 1972 werd de strafkolonie Araracuara gesloten en de terreinen overgedragen aan het ministerie van Landbouw, om er een landbouwkolonie te vestigen. Dit kwam echter niet van de grond en in 1976 kwam Araracuara onder het beheer van de Comisaría Amazonas van Leticia.²⁸ Uiteindelijk verviel het vanaf 1978 aan de Corporación Araracuara, een Nederlands-Colombiaans onderzoeksprogramma naar de ecologie van het tropisch regen-

²⁶Taussig 1987, pp. 10-16, 21, 34-36.

²⁷Oostra, 1979.

²⁸"Leticia, 25 años después". Revista de Misiones. 1977. p. 163.

woud. Ook deze ontwikkelingsprojecten hebben de Indianen onder druk gezet; zij verliezen gaandeweg hun controle over, en het vruchtgebruik van hun visgronden en jachtvelden. Doorlopende fricties en interne verdeeldheid is het beeld van de jaren 80.²⁹

De wederopbouw

De Indianen zelf hebben sinds de oorlog met Peru diverse nederzettingen gevormd, opgebouwd uit mensen van diverse clans en overlevende restanten van vrijwel uitgestorven groepen. Nog in februari 1959 verscheen bijvoorbeeld een groep van 21 "Huitoto" in de Yarí, die een generatie eerder gevlucht waren van het "Huis Arana".³⁰

In het hele gebied is sindsdien een proces van etnische wederopbouw begonnen, met traditionele mechanismen en aangepast aan de nieuwe demografische en sociale omstandigheden. De tegenwoordig bestaande gemeenschappen komen voort uit dit dynamisch proces. Het proces van vorming van nieuwe gemeenschappen is misschien een van de meest belangwekkende antropologische verschijnselen in het gebied...³¹

Een van de belangrijkste strategieën van de Indianen in het stroomgebied van de Putumayo in hun verdediging tegen de "blanke" overheersing is de territoriale herindeling: de migratie of vlucht naar nieuwe woongebieden, en de daarbij horende sociale interactie met andere stammen, waarmee een vermenging plaatsvindt, die leidt tot een herschikking van de etnische identiteiten.³² De vlucht voor de plantages en de rubberkampen heeft geleid tot contact tussen diverse ontheemde groepen. De wederopbouw van de Indiaanse samenleving toont een tendens van hergroepering in multi-etnische gebieden, waar zij met elkaar leven, en gaandeweg onderling vertrouwen opbouwen. Hier worden restanten van vrijwel uitgestorven clans opgenomen, en ontstaan nieuwe etnische groepen.

Een van zulke dorpen is bijvoorbeeld Pto. Alegría, waar ik in 1976 een tijdlang doorbracht: een gemengde gemeenschap aan de midden-Putumayo, in drie min of meer even grote delen gevormd door Ingano (uit het westen), "Witoto" van diverse groepen (uit het oosten) en blanken (ook vaak vluchtelingen voor politiek of sociaal geweld).

De Andoque gemeenschap aan de Aduche rivier is een ander voorbeeld. Van de Andoque had slechts een kleine kern weten te overleven en te ontsnappen aan de deportatie door de rubberbazen. Zij groepeerden zich langs de Aduche rivier, rond Jiñeko, de jonge zoon van een door de Peruanen gedeporteerde "capitán" van de stam. De ouderen in de groep (van wie een meer traditionele mentaliteit verwacht zou kunnen worden) waren tegen de bouw

²⁹cf. Malaver en Oostra, 1989 a.

³⁰"Leticia, 25 años después". Revista de Misiones. 1977. p. 162-163.

³¹Pineda, 1987; zie ook Parra, 1988.

³²cf. Parra, 1988.

van nieuwe malocas; zij keerden zich af van het ritueel, binnen een strategie van secularisering van hun levenservaringen, veroorzaakt door het geleden geweld. Toen namen de jongeren het initiatief om het rituele leven weer op te pakken.³³

Ondanks sceptisch commentaar van enkele anderen, bouwde Jiñeko een gemeenschapshuis, construeerde hij een heilige maguaré-trommel en begon rituelen te leiden. Met de jaren werd zijn gezag als capitán, leider van zijn gemeenschap, erkend. Een Peruaanse rubberhandelaar, oud-employé van Arana, kwam bij hen wonen, nam een Andoque vrouw, sprak de Indiaanse taal en organiseerde de rubberwinning. De gemeenschap groeide gestaag en nam mensen in zich op, wiens clans of gemeenschappen uitgeroeid waren. Zodoende was de gemeenschap in 1970 -toen de onderzoekers er kwamen- gevormd door mensen van acht Andoque lineages (clans) en verder door niet-Andoque (Witoto, Muinane, Miraña, Nonuya e.a.), die tezamen een derde deel van de groep uitmaakten. Jiñeko's inspirerend leiderschap maakte van de ideologie en het ritueel van zijn clan, die van de Arend, het dominerend idioom voor de religieuze praktijken die de gemeenschap verenigden.³⁴

In deze kontekst van actieve culturele wederopbouw werden de in dit hoofdstuk opgenomen mythen verteld, aan onderzoekers die op hun beurt, vanuit institutionele kaders, de Indianen begonnen te ondersteunen via een coöperatie en handelskanalen. De laatste 20 jaar staat deze groep doorlopend in verbinding met gespecialiseerde "blanken": onderzoekers, ambtenaren en ontwikkelingswerkers, geconcentreerd in Araracuara. Externe steun voor hun culturele reconstructie beperkt hun afhankelijkheid van de rubberhandel, maar schept ook nieuwe verplichtingen, als de Colombiaanse en internationale hulporganisaties zichzelf gaan beschouwen als de enige redding voor de Andoque. In een fondsweringsblad gaat de directeur van het Engelse Survival International, Corry, deze richting op:

In 1974 gaf Survival International, toen een kleine organisatie die nauwelijks zijn eigen huur kon betalen, de Andoque US\$ 1000.00 om hun vrijheid te kopen van de blanke patroon... Ikzelf had het voorrecht om een kano vol werktuigen naar hun nederzetting te brengen, en ik herinner me hoe Djiñeko, hun oude leider, me vertelde dat zij nog nooit eerder zó geholpen waren... We konden hen een alternatief bieden, waar er geen geweest was. Tegen alle voorspellingen van de experts in, behielden de Andoke hun zelfstandigheid.

Vandaag bouwen ze opnieuw hun traditionele malokas en praktiseren ze de gewoonten van hun voorouders. Ze stonden op het punt uit te sterven, maar nu hebben ze hun toekomst in eigen handen.

Maar dit is slechts één van de vele successen die Survival International in twintig jaar heeft bereikt... De Andoke staan voor de duizenden andere stammen wiens

³³Pineda 1987, pp. 160-161.

³⁴Pineda 1987, p. 162.

leven, land en cultuur bedreigd worden. Daarom vraag ik u onze twintigste verjaardag te vieren en ons een gift te sturen.³⁵

Samenvatting

- De Indiaan-blanke relatie: De contactideologie van de Andoque, verwoord in hun mythen, stelt hun relatie met de blanken centraal in de Indiaanse geschiedenis. Voor de Andoque is de handelswaar alleen in schijn "Westers": hij heeft een Indiaanse oorsprong: de waren zijn gebaard door de dochter van de Andoque hoofdman. Door middel van een huwelijksalliantie tussen Indianen en blanken verkrijgen deze de werktuigen, en kunnen de Indianen naar de benedenloop van de Caquetá reizen om de benodigde artikelen te verkrijgen. De verhouding tussen Indianen en blanken wordt uitgelegd als die tussen "bruidgevers" en "bruidnemers", hetgeen de Indianen (als "superieure bruidgevers") rechten verleent op de handelswaren. Andere opvallende elementen zijn de voornamelijk rol van de stalen bijl, als symbool voor het hele handelspakket, en de associatie van de handel met enerzijds de besmettelijke ziekten, anderzijds het schrift als "blank" controlerend instrument. Tenslotte is de opvatting van de slavenhandel als "blank kannibalisme", die we verderop nog duidelijker tegenkomen.

- Etnische identiteit en intertribale handel: In de mythen hebben de Andoque hun eigen plaats in de resulterende handelsnetwerken overdacht. Zowel de bijl als symbool van de handelswaar als de huwelijksalliantie met de blanken, zijn voorstellingen die samen hangen met de regionale positie van de Andoque ten opzichte van andere Indiaanse volken, vóór en tijdens de koloniale periode. Hun zelfbeeld als "Mensen van de bijl" en de intieme relatie die ze hierdoor opbouwden met hun eigen territorium, kan tenslotte ook een reden zijn voor de standvastigheid waarmee de enkele tientallen Andoque, die de rubberperiode overleefden en her en der verspreid waren, zich in hun oude woongebied hergroeperden om dáár, en nergens anders, hun cultureel project voort te zetten. De etnische identiteit van de Andoque is geen passieve weerspiegeling van hun geschiedenis, maar een bewuste strategie.

- De herstructurering van de gemeenschappen: Creatief gebruik van de identiteitsprincipes én de uitzonderingen daarop (de etnische flexibiliteit) stelde de Andoque in staat om hun gemeenschappen te handhaven, na de vernietigende aanvallen van de blanken. Zoals in de vóór-contactsituatie de opname van "marginale" individuen gebruikt werd om sociaal-economische stabiliteit van gemeenschap te waarborgen, werd deze in de periode van de slavenjacht een middel om macht en invloed te vergaren, via de verkoop van gevangenen en het monopolie over handelswaar. In de XXe eeuw maakte deze etnische ideologie het mogelijk, de Andoque gemeenschappen vrijwel uit het niets te herbouwen.

³⁵Corry, z.d. Onderstropping: Corry.

2. YUCUNA EN TANIMUCA: VOLKEN VAN DE MIRITÍ RIVIER

Localisatie

Langs de rivier Mirití-paraná, een zijstroom van de Caquetá in het Colombiaanse deel van Amazonia, wonen de Yucuna, de Matapí, de Tanimuca of Ufaina, en de Letuama (alook enkele Macuna, Mirañá, Witoto en anderen). Een groep Jurumi-Indianen leeft nog vrij, buiten bereik van de westerse wereld, aan de bovenloop van de rivier.

De Yucuna taal behoort tot de Arawak familie, en wordt ook gesproken door de Matapí. Tanimuca is een Tucano taal, en wordt met kleine verschillen ook gesproken door de Letuama. Een Yucuna groep, die generaties geleden bij de Tanimuca ging wonen, spreekt nu ook deze taal. De Matapí, integendeel, spraken vroeger wellicht een Tucano taal, maar zij verloren deze en spreken tegenwoordig Yucuna. Jacopin schat dat Yucuna als eerste taal wordt gesproken door ca. 600 personen; ikzelf acht hun aantal hoger, waarschijnlijk boven de duizend.¹

Jacopin gebruikt de term Yucuna voor vier exogame groepen: de eigenlijke Yucuna, de Matapí, de Tanimuca en de Letuama.² Dit strookt niet met de etnografische werkelijkheid, noch met het lokaal gebruik van Indianen of blanken. Schackt onderscheidt twee Yucuna groepen die zichzelf Camejeya en Jeruriva noemen; "Yucuna" betekent "verhaal", "overlevering", en als stamnaam dus "Mythenvertellers". Alleen de Camejeya beschouwen zich als "echte Yucuna"; de Jeruriva zijn volgens hen een ondergeschikte groep.³ In navolging van de meeste Colombiaanse auteurs en het gangbare Spaanstalige gebruik in de regio, zal ik de namen Yucuna en Matapí blijven gebruiken, en voor die culturele kenmerken - mythen- die gezamenlijk van de Mirití zijn, termen als "Yucuna/Tanimuca".

De Yucuna (Camejeya) zijn verdeeld in drie sibben of clans, die "broers" van elkaar genoemd worden, en de Matapí in twee. Vroeger schijnen deze sibben territoriaal afgebakend te zijn; tegenwoordig wonen hun leden door elkaar verspreid. De eenheid wordt bewaard door het gezamenlijk bezit van de sacrale yuruparí instrumenten.⁴ De Jurumi of "Tapir-mensen" worden door Yucuna en Matapí beschouwd als minderwaardige "knechten".

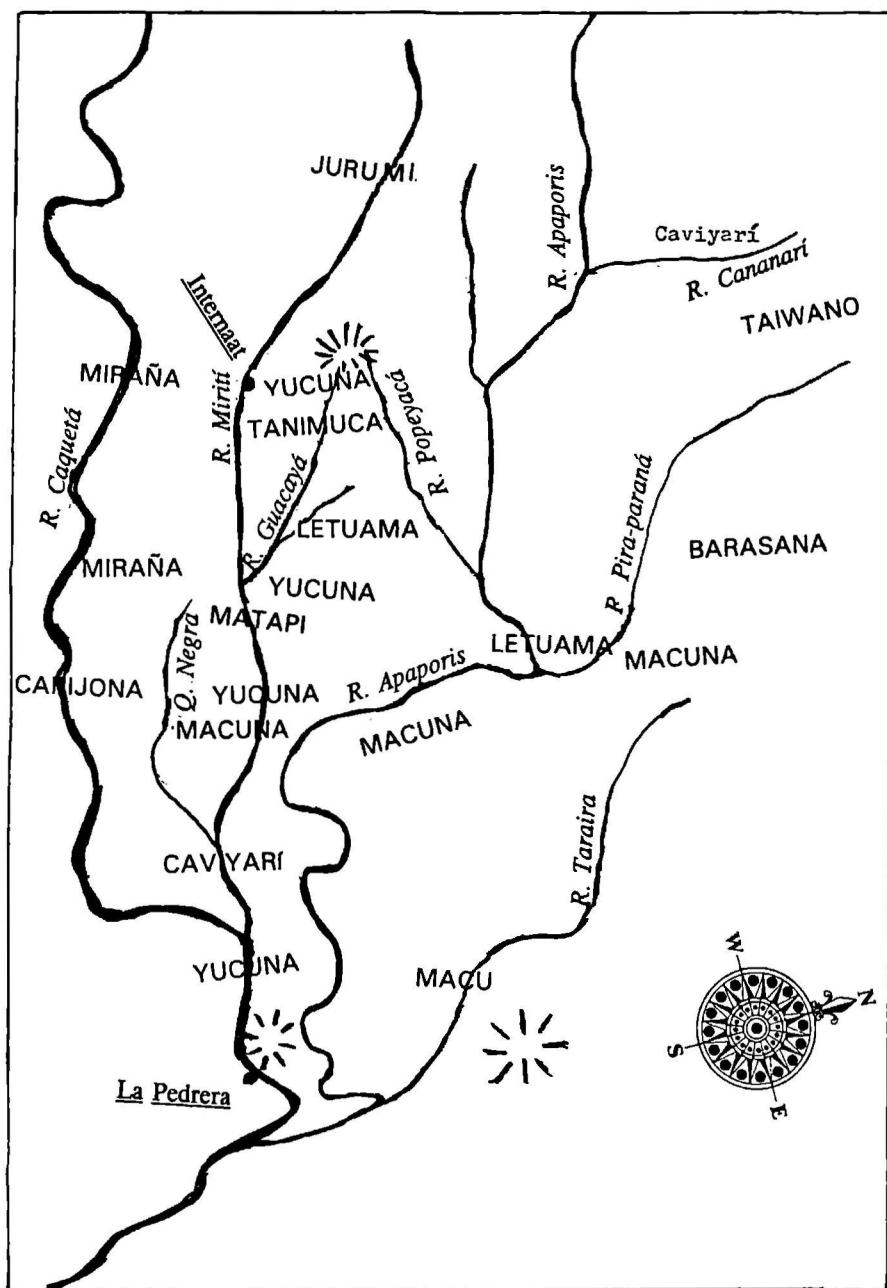
Het sociale leven in de Mirití wordt nog steeds gedomineerd door het rituele complex rond de maloca, het gemeenschapshuis, waar de periodieke yuruparí-, chontaduro- en andere rituele feesten worden gehouden. De rituele cyclus bevestigt de ideologische rol

¹Oostra, 1979; Schackt 1989, pp. 145, 151-152; Jacopin, p. 134.

²Jacopin, 1972; 1988, p. 134.

³Schackt 1989, pp. 145-146.

⁴Schackt 1989, pp. 149-150. Het gebruik van termen als "sibben" of "clans" is niet ondubbelzinnig (cf. hoofdstuk 8).



van de mythische traditie, en het gezag van de maloqueros, de familiehoofden die een maloca kunnen leiden en daarmee in staat zijn de sociale positie van de verschillende stammen en clans onderling te handhaven.⁵

Geschiedenis

De Indianen van de Mirití-rivier beschouwen zichzelf als een kleine groep overlevenden. Volgens hen was de vroegere bevolking, voordat de blanke kwam, vele malen groter dan de huidige. Ze verhalen van tijden waarin het oerwoud zo dichtbevolkt was, dat er geen vrij jachtgebied en viswater meer over was. De rechten van elke groep op een bepaald gebied waren nauwkeurig uitgestippeld, en afgebakend met omheiningen en tekens, "net als bij de blanken". Expliciet wordt gesproken over de talrijke bevolking en de vele malocas, die, elk met tientallen bewoners, pal naast elkaar stonden, met in het midden van de cirkel de grootste, die van de aanvoerder. Zo'n leider was in staat grote aantallen krijgers te mobiliseren op militaire expedities tegen vijandelijke stammen.

Vroeger waren er veel stammen, heel veel mensen. Er waren er zoveel dat er niet genoeg woud was voor de jacht, en de meren en beken waren niet genoeg voor de visvangst. In die tijd kon je niet zomaar ergens naar toe gaan, en zeker niet zomaar ergens gaan jagen. Elke groep had zijn eigen gebied, en die van de andere groepen mochten er niet in. Het was verboden daar te gaan jagen, je kreeg meteen pijlen in je lijf. Er waren bepaalde punten waar je niet verder mocht gaan. Zelfs de mensen van de eigen groep mochten niet zomaar gaan jagen of vissen, alleen met toestemming van de capitán, hij gaf de opdracht. Daarom was er veel oorlog in die tijd, en zijn veel stammen verdwenen. Nu is er niets meer, toen waren er talloze groepen, die elkaar om kleinigheden bestreden.⁶

Dit beeld staat in opmerkelijk contrast met de huidige situatie, waarin de huizen zelden door meer dan een of twee gezinnen worden bewoond en verder uit elkaar staan, de hoofdmans maar een geringe invloed kan uitoefenen, en rivieren van honderden kilometers lang totaal onbewoond zijn. De Yucuna, Tanimuca en Matapí noemen nog vele namen van stammen, met wie zij vroeger oorlogen voerden of huwelijken sloten. De tegenwoordig levende Yucuna noemen zichzelf de "jongsten"; de "oudere broers" -sibben met hogere rangen- zijn lang geleden gestorven.⁷ Whiffen noemt een aantal van 15.000 Yucuna in het begin van deze eeuw.⁸

⁵von Hildebrand, 1976; Malaver en Oostra, 1984; Schackt 1989, pp. 147-150.

⁶Malaver en Oostra, 1984, p. 36.

⁷Oostra, 1979; Schackt 1989, pp. 151.

⁸Matallana en Schackt 1988, p. 22.

Martius vermeldt de Yucuna in 1820, al sterk verzwakt door de descimentos naar de plantages van de Solimões en Rio Negro. Hun stam woonde tussen de bevriende Yupúa (Ufaina/Tanimuca?) en de Coëruna. Enkelen van hen waren door de Portugezen in de lagere Yapurá gevestigd, waar ze trouwden met Uainumá vrouwen.⁹ De Coeruna waren afkomstig van de Quebradanegra of Caritaya, zijstroom van de Mirití; de Portugezen hadden een groot aantal van hen verplaatst naar dorpen langs de beneden Yapurá.

Volgens Martius waren de Coretu dodelijke vijanden van de Yucuna. Ook van hen woonde een groep aan de Yapurá, maar hun woongebied was langs de lage Mirití en de Caquetá bij Córdoba.¹⁰ De Yucuna traditie vertelt:

De Jaueretu (Coretu) handelden in die tijd met spullen van de blanken, ze hadden karabijnen, kleren, zout en andere handelswaren. Ze gingen tot de bovenloop van de Mirití om handel te drijven, en de mensen van hier reisden ook stroomafwaarts naar hen toe om te handelen. Ze waren al sterk veranderd door de blanken. Ze hadden sterke spreuken tegen slangebieten. In Quebradanegra kan men nog stukken vinden van hun pannen, aardewerk en dergelijke. Zij zijn nu uitgestorven; kortgeleden stierf de laatste van hen, een vrouw die aan de hoge Mirití woonde. Hun taal was moeilijk, het leek niet op Yucuna of Tanimuca. Zij hadden wel het chontaduro-feest.¹¹

De stammen van de Mirití en Apaporis kwamen naar de Caquetá om bij meer geaccultuureerde groepen als de Yurí ijzerwaren te kopen, die ze ruilden tegen handwerk als turirí (boomschors waar kleding van gemaakt wordt). Zij boden Martius' groep voedsel (kippen) en handwerk, wapens, verentooien en levende dieren te koop aan, evenals coca (ipadu) en de paraferalia daaromheen.¹² Behalve handelsgoederen, werd ook rituele en religieuze kennis uitgewisseld. Volgens de Yucuna is het chontaduro-feest afkomstig van de Letuama; klaarblijkelijk werd het door de Tucano stammen van de Apaporis naar het zuiden toe verspreid (zie ook de Miraña mythe in het volgend hoofdstuk). Maar de Letuama hoofdmans Rafael vertelde:

Vroeger was er geen "Poppen"-dans. De Yurena, Yuré-mensen, in de buurt van Pedrera, dansten met de chontaduro een andere dans. Eens ging een grote

⁹Martius 1966, p. 1223.

¹⁰Jaueretú: de Koretú of Cueretú worden door verschillende reizigers, waaronder Martius, Koch-Grünberg en Whiffen, op deze lokatie vermeld, en staan ook aangegeven op de kaart van het Handbook of South American Indians (Steward, 1948).

¹¹Het chontaduro of "Poppen" feest (Muñeco) is een gemaskerde rituele dans van twee dagen en twee nachten, waarin de mythe over de chontaduro vrucht (Gasipaes; "Pupuña" in Perú en Brazilië, "Pijiguao" of "Pijuayo" in Venezuela en Bolivia, "Cachipay" in Colombia) wordt uitgebeeld. Dit ritueel wordt gehouden in de eerste maanden van het jaar, in het droge seizoen, rijker aan voedsel.

¹²Martius, 1966, pp. 1240, 1270, 1974.

tovenaar in de geest naar de Apaporis, naar de plaats La Playa (het Strand). Hij maakte chontaduro-pap klaar en zette die neer. Het leek een gewoon rivierstrand, maar met het tijgeroog kon je duidelijk een maloca zien. Spoedig kwam de mais-aap, geveerd en opgetooid voor de dans, en hij zong. Daarna kwamen alle dieren zingen en dansen, en de tovenaar leerde de muñeco-dans van hen. Toen dansten de Yuré de muñeco ook.

Een Letuama voorvader, Rubaki, verhandelde kano's en andere dingen met de Yurena. Men wist al dat zij muñeco dansten. Hij wilde het leren, zij vertelden hem hoe ze binnenkwamen. Daarna werd een dans gehouden en ze legden hem alles uit, en ook de varianten van die dans met de panfluit en met bananen-drink. Sindsdien dansen ook de Letuama de muñeco.¹³

De volgende verhalen gaan over deze periode in de geschiedenis van de Mirití-Indianen.

Yeenú

In de tijd dat de Yucuna nog bovenaan de Mirití woonden, woonde een van hen, Yeenú, bij zijn vader en zijn oom. Een keer trok zijn oom stroomafwaarts om zout te kopen bij de Jaueretú. Maar de nacht viel toen hij in de buurt was van de Japariná, vijanden van de Yucuna. Zij ontvingen hem goed, hij zou daar kunnen overnachten. Maar om middernacht doodden ze hem.

Thuis wisten ze niet wat er gebeurd was. Zo'n twee maanden later was Yeenú op jacht. In het woud kwam hij een curupira tegen, een "meester van het woud".¹⁴ De curupira dacht:

- Hij loopt hier rustig te jagen, en hij weet niet eens dat zijn oom vermoord is!
- Hij liep op Yeenú af in dezelfde gedaante als zijn oom gehad had toen ze hem vermoord hadden, met zijn hoofd naast zijn romp hangend. Toen Yeenú hem zag, wilde hij hem doden met zijn knuppel. Toen liet hij zich in menselijke gedaante zien, en zei:
- Waarom ga je me doden, terwijl ik van het uiteinde van de aarde gekomen ben om iets voor je te doen?
- Wat kom je me zeggen? vroeg Yeenú.
- Niets, nu wil ik het je niet meer zeggen.

¹³Uribe en Villar 1978, pp. 34-35.

¹⁴Curupira: In de folklore van Amazonia is dit geral (Tupi) woord de naam voor uiteenlopende woudgeesten of "Meesters van het bos", die diep in het onbetreden oerwoud leven en mensen die zich daar wagen grijpen: ze verlammen hen van angst of maken hen willoos. Sommige curupiras worden beschreven als mensen die helemaal met haar bedekt zijn, andere hebben hun voeten achterstevoren gekeerd zodat hun sporen misleidend zijn. Ze symboliseren het gevaar van verdwalen: zij zijn het oerwoud zonder enige menselijke inbreng. Curupiras worden typisch gezien door rubbertappers op hun eenzame pad langs de bomen diep in het woud.

- Goed, zei Yeenú. -Kom vanavond naar mijn huis, ik nodig je uit om coca te komen gebruiken.
- Goed, kleinzoon! zei hij. -Jij weet tenminste waar ik van houd. Als je me voor iets anders had uitgenodigd, was ik niet gekomen.

Yeenú ging naar huis en vertelde het zijn vader. Ze maakten coca klaar en wachtten. 's Avonds kwam de curupira, ze nodigden hem binnen en gaven hem coca.

- Nu, grootvader, vertel wat je te vertellen hebt.
- Je weet niet dat je oom gedood is door jullie vijanden, de Japariná. Zij zijn al bij de Mirabara geweest om geweren te kopen, om hier te komen en jullie uit te roeien. Ze zullen ná volle maan komen, op de dag dat de maan zo om acht uur 's avonds op gaat. Die dag moet iedereen de maloca verlaten. Alleen jij en je vader mogen binnen blijven, want ik zal voor jullie het buskruit betoveren. Ik ben de meester van het geweer, meester van het kruit.
- Toen betoverde hij het kruit voor hen.
- Voor jullie is er geen dood meer, zei hij, -wees gerust.
- Hij ging weg.

De volgende dag ging Yeenú naar de akker, triest omdat zijn vijanden met wapens zouden komen om hem te doden. Een hol dat er in de akker was, was de deur van de maloca van de dieren die "Chuuuí" zingen. Hun aanvoerder heette Luí. Yeenú ging naar binnen.

- Wat is er, kleinzoon, waarom ben je zo stil?
- Yeenú vertelde dat zijn vijanden hem kwamen doden.
- Ha, wat fijn! zei Luí tegen zijn mensen. -Mijn kleinzoon vertelt me dat we wild zwijn gaan eten. Het is al lang geleden dat we dat gegeten hebben.
- En tegen Yeenú zei hij:
- De dag dat ze komen waarschuw je me, zodat we te eten krijgen!
- Goed, grootvader, zei hij.

Dus wachtten ze. De dag dat ze zouden komen, stuurde hij iedereen uit de maloca weg, het oerwoud in, om zich te verstoppen. Alleen zijn vader en hijzelf bleven binnen. 's Avonds kwamen de Japariná en omsingelden het huis. Het gevecht begon, ze waren er al voor "bewerkt". De hele nacht verdedigden zij het huis. Tenslotte, rond het middaguur, werd de oudere man moe.

- Ik ben moe, ik ga hier weg.
- Hij rende weg uit de maloca, Yeenú streed nog een uurtje door en rende ook weg. Ze beschoten hem maar konden hem niet raken, de kogels vlogen langs hem heen. Hij ging naar de akker met zijn vijanden op zijn hielen. Yeenú ging het huis van die dieren in.
- Wat is er, kleinzoon? vroeg de aanvoerder.
- Daar zijn mijn vijanden!
- Goed, rustig maar. Morgen zien we wel.

De Japariná konden Yeenú nergens vinden, en verscholen zich tenslotte langs het pad van de maloca naar de akker om hem op te wachten. De volgende dag ging hij met de Chuuuí dieren erop uit, maar ze trokken achterom, zodat ze achter de maloca uit

kwamen. Daar stelden ze zich aan weerskanten op, ieder met zijn wapen klaar. Zij hadden knuppels met bliksem, hun eigen wapens.

- Waar zijn zij die me komen doden? schreeuwde Yeenú. -Hier ben ik, dood me maar als je kunt!

Ze kwamen en schoten op hem, maar ze raakten hem niet.

- Kom dichterbij, die wapens van jullie deugen nergens voor!

Ze kwamen steeds dichterbij. Toen ze midden tussen de Chuuúí waren, wierpen deze hun knuppels. Ogenblikkelijk verbrandden de Japariná en ze verdwenen: dat waren de wilde zwijnen, die bij de maloca van de Chuuúí kwamen. Zo kwamen alle Japariná om. Slechts één, een lafaard die achtergebleven was, redde zijn leven. Hij vluchtte weg om het nieuws te brengen.

In een afgelegen maloca, op een avond na een succesvolle jacht op de tapir, vroeg een oude Yucuna me eens mijn schrift en pen te voorschijn te halen, want hij wilde me een verhaal vertellen. Hij sprak in zijn eigen taal en jongere familieleden vertaalden voor mij, terwijl zijzelf ook door de geschiedenis geraakt werden. Het was de enige keer dat me zo nadrukkelijk werd gevraagd, de mondelinge verhalen op te schrijven en mee te nemen; meestal noteerde ik ze enkele uren of dagen later, maar dit keer moest ik het onmiddellijk doen. Het betrof het gedetailleerde relaas van de Mirabara, de blanke mensenrovers: de eerste blanken met wie de Yucuna in nauw contact zijn geweest, ongeveer twee eeuwen terug. Na afloop van de vertelling gingen we zonder verder gesprek slapen; de legende omvatte zijn eigen commentaar, of was het commentaar dat de oude shaman op mijn aanwezigheid wilde geven.

De Mirabara

Vroeger begonnen de Yucuna met de Brazilianen te handelen, ze trokken daarvoor van de bovenloop van de Mirití naar Manaos en Tefé. Ze ruilden kano's, manden en vlechtwerk voor geweren, munitie, zout, werktuigen. Ze roeiden helemaal naar Manaos.

Er waren in die tijd mensen die geen Brazilianen waren, ze heetten Siarenses of zoiets,¹⁵ maar de Yucuna noemden hen Mirabara, "Menseneters", want zij zochten mensen om op te eten. Het waren de eerste blanken die naar de Mirití kwamen. Ze brachten uit Manaos handelswaren mee, maar namen de mensen mee om ze op te eten. In die tijd was er veel oorlog tussen de Indianen, en de Mirabara kwamen bij één stam en deden ze niets, daar deelden ze waren uit en die mensen moesten ze naar hun vijanden brengen. Dan gingen ze daar naar toe, doodden enkelen en namen de rest gevangen.

Ze hadden in Manaos een rekening bij de Brazilianen, daar kregen ze voorschotten en artikelen. Ze vertelden de Brazilianen dat ze met de Indianen gingen handelen, dat

¹⁵St. Hugh-Jones (pers. mededeling) suggereert dat deze term afgeleid kan zijn van Ceará in N.-O. Brazilië, vanwaar vele landloze boeren tijdens de rubberboom naar Amazonia trokken. cf. McCallum, 1990.

ze hen werk gingen geven. De Mirabara waren de eersten die honden, kippen, geweren, en zout naar de Mirití brachten, en de eersten die er huizen met verhoogde vloeren bouwden.¹⁶

Ze trokken het eerst naar de Mirití, achter de Yucuna aan, die naar Manaos kwamen om te handelen. Ze reisden per kano. Ze voeren de Mirití op tot Jipaná, daar waren de Kevítaya-Indianen, "buidelvogel-mensen". Degenen die de Mirabara vergezelden vertelden hen, dat ze mensen kwamen eten, mnaar ze geloofden het niet. De Mirabara deelden handelswaren uit, en ze betaalden met cassavemeel (*farinha*). De aanvoerder van de Kevítaya was Camú-cabaré. Hij bracht ze naar de Jeruria stam, "wilde zwijn-mensen"; hij dacht dat ze hen aan het werk zouden zetten. Toen ze er kwamen, kwam iemand naar buiten. Ze schoten hem neer.

- Deze is al dood, kook hem maar!

De anderen namen ze gevangen. Toen zagen ze dat ze mensen kwamen eten. Het werd overal bekend dat er menseneters waren.

Ze kwamen bij de Yucuna, bij Caua.ní. Ze gaven hem een geweer, en in ruil moest hij hen de andere stammen aanwijzen.

- Jullie gaan we niet opeten, zeiden ze. -Jullie wijzen ons de weg naar jullie vijanden, en die eten we op.

Ze vielen de Murerua stam aan, een afdeling van de Yucuna, en er bleef niemand van over. Ze vroegen:

- Waar zijn nog meer mensen om op te eten?

Wanneer ze bij een maloca aankwamen, omsingelden ze die en begonnen te schieten. Als de mensen naar buiten kwamen, grepen ze hen. Degenen die geraakt werden door de kogels, aten ze op. De gevangenen brachten ze bijeen in een omheining van boomstammen op een heuvel halverwege de Mirití. Die plaats heet nog steeds "De Omheining".¹⁷ Als er niets te eten was, moest er ééntje zich goed wassen, met zeep. Dan slachtten ze hem met een kapmes en aten ze hem op.

De Mirabara hadden drie vestigingen: in de Omheining was één van hun aanvoerders; een andere in de plaats Cu.rá, boven de stroomversnelling Tequendama, in de bovenstroom van de Mirití; en één aan de bovenstroom van de Popeyacá rivier, bij de Tanimuca hoofdman Abanacari.

¹⁶Het "blanke" kolonistenhuis, rechthoekig en met een verhoogde vloer op palen, is kleiner dan de traditionele gemeenschappelijke maloca, wordt alleen door "kerngezinnen" bewoond, en wordt niet geschikt geacht voor rituele feesten.

¹⁷Spaans: Corral, letterlijk omheining voor vee. De heuvel waar dit concentratiekamp gestaan heeft werd mij aangewezen tijdens mijn veldwerk in de Mirití. Het gebruik van deze omheiningen is gedocumenteerd, zowel langs de Caquetá (Llanos en Pineda, 1981) als langs de Rio Negro en de Solimões in Brazilië, waar het dorp Alvarães destijds Caicara heette - Portugees voor "omheining". (P. Jorna, 1988).

Bij de beek Je.erí woonden nog meer Jeruria. Ze gingen er naartoe en overmeesterden de hele groep. Ze lieten alleen een meisje en een jongen over, zodat ze niet uit zouden sterven. Tenslotte was hun munitie op. Ze hadden al zo'n zestig gevangenen.

- Nu gaan we naar Manaos om munitie en handelswaren te halen. Over zes maanden zijn we terug.

Ze lieten hun gids, de Yucuna aanvoerder Caua.ní, als beheerder achter. Ze namen de mensen mee die ze in de omheining hadden. De aanvoerder van de Mirabara beval hen:

- Vertel de blanken niet, dat wij mensen eten.

Toen ze in Manaos kwamen, zeiden ze, opdat de Brazilianen hen door zouden laten varen:

- Deze mensen willen met ons blijven werken.

In Manaos betaalden ze hun rekening met cassavemeel. De mensen namen ze mee naar hun eigen land, in de Rio Negro. Daar aten ze ze op als kippen.

Toen ze terug kwamen, gingen ze eerst naar de bronnen van de beek Kechirapí. Daar woonden de rest van de Kevítaya, ze pakte ze allemaal. Van ver brachten ze hen naar de Omheining, ze stopten ze erin als kippen. Ze gaven ze goed te eten. Als er geen eten was, doodden ze er een en ze aten hem op.

Daarna trokken ze verder stroomopwaarts, naar de bronnen van de Mirití. Daar woonden de Yucuna, hun aanvoerder was Periyucuna. Hij "dacht" en zei:

- Morgen komen er mensen, we zullen ermee moeten vechten.

Ze maakten ananashier om de Mirabara op te wachten. De aanvoerder ging naast het pad zitten met zijn schild van tapirhuid, en wachtte.

- Als ze komen, zal ik drie keer fluiten.

Ze kwamen tegen drie uur in de middag. Toen hij floot, zagen ze hem en ze schoten hem in de buik, ze doodden hem. De anderen waren dronken en de Mirabara namen ze allen gevangen. Ze brachten de aanvoerder naar het huis om hem op te eten, ze kookten hem op het vuur. Toen hij gekookt was haalden ze de pan van het vuur. Maar hij was niet te eten, hij werd niet gaar, het was allemaal bloed. Ze moesten hem weggooien.

Aan de bovenloop van de Mirití vestigden de Mirabara zich ook bij een Yucuna aanvoerder geheten Malavíchure. Ze handelden met hem, hij gaf hen de mensen en zij gaven hem handelswaren en alles wat hij nodig had. Maar op het laatst doodden ze zijn jongere broer, Carupé, om hem op te eten. Toen deden de Indianen gif in de pan waarin ze hem kookten. Toen de Mirabara hem opaten werden ze vergiftigd, en verschillende stierven.

Ze kwamen terug naar hun huis bij Camú-cabaré, en vroegen waar er nog meer mensen waren. De Yucuna zeiden dat er geen mensen meer waren.

- Dat zullen we zien, antwoordden de Mirabara.

Ze maakten een hoopje van twijgjes en staken ze in brand.

- Waar de rook naar toe drijft, zijn de mensen. Zoek de mensen maar, zei hun aanvoerder.

Ze gingen. Ze kwamen bij de beek Muniñapí, daar waren nog Kevítaya overgebleven. Ze zochten hen diep in het woud op. Rond het middaguur brandden ze weer takjes, de rook wees hen de weg. Tegen twee uur in de middag kwamen ze bij een spoor, en tegen vijf uur vielen ze aan. Ze grepen de mensen en kwamen terug bij hun aanvoerder. Zo vonden ze de laatste Kevítaya.

Opnieuw maakte hun shaman rook om mensen te zoeken. Hun aanvoerder zei:

- Jullie gaan deze richting in, en slapen onderweg. Morgen rond twaalf uur vinden jullie mensen.

Ze gingen de Cáviye (Caviyarí) zoeken. Die wisten het al, ze hadden "gedacht". Hun shaman had gezegd:

- Morgen komen er mensen.

Ze maakten zich klaar, ze hadden pijl en boog. Ze zagen dat de Mirabara er al aankwamen, ze zaten verstopt achter de bomen. Een van de Mirabara zei:

- Ik wil met jullie handelen, ik wil kopen en verkopen.

- Nee, jij komt vechten, zei de Cáviye.

En hij schoot hem dood met een pijl. Ze maakten bijna alle Mirabara af, er bleven maar een stuk of tien over, die vluchtten. Ze konden hun geweren niet gebruiken. Ze gingen terug, toen het nacht werd gingen ze midden in het woud zitten. De volgende dag kwamen ze tegen negen uur 's morgens aan bij hun aanvoerder.

- Deze zijn gevaarlijk, ze hebben ons verslagen, zeiden ze.

- We gaan meer mensen halen, meer Mirabara, zei hun aanvoerder.

Tegen Camu-cabaré zei hij:

- Zoek jij meer mensen, terwijl ik weg ben.

Ze namen de Kevítaya die ze gevangen hadden, en gingen stroomafwaarts. Ze namen manden, gevlochten schalen en allerlei dingen mee om in Manaos hun rekening te betalen. De Brazilianen vroegen hen:

- Waar brengen jullie al die mensen naar toe?

- Die willen onze taal leren, het Portugees. Daarna gaan ze weer terug.

Hij had ze bevolen niets te zeggen.

Zo'n anderhalve maand later gingen ze weer stroomopwaarts, ze hadden meer Mirabara meegebracht. Ze bouwden huizen bij de Omheining, een van hun drie vestigingen. Ze bezochten elkaar van hun ene basis naar de andere.

Ze gingen naar de bronnen van de Mirití om de Nianamá te pakken, een afdeling van de Yucuna. Ze grepen enkelen, de anderen vluchtten door het woud. Bij de stroomversnelling Jirijirimo vluchtten ze de Apaporis over, toen trokken ze de Cananarí rivier op en kwamen tenslotte bij de Vaupés. Daar wonen ze nog steeds.

In die tijd kwamen de Mirabara in het stroomgebied van de Apaporis over land, de Tanimuca van de bronnen van de Popeyacá wezen hen de weg naar andere groepen. Naast de maloca van de Tanimuca hoofdman Wayúfina, aan de Apaporis, bouwden

de Mirabara een huis met vloer. Ze gaven de Tanimuca geweren, en zij leidden hen naar hun vijanden om hen op te eten. Ze aten geen Tanimuca. In de Popeyacá rivier woonden ze bij een andere Tanimuca leider, Abanacari. Op het laatst doodden de Tanimuca enkele Mirabara en ze kwamen daar niet meer.

Camú-cabaré kreeg er tenslotte genoeg van dat ze zoveel mensen opaten en meenamen. Hij stelde de Mirabara baas voor:

- Wel, meneer. Morgen gaan we coca gebruiken, overmorgen gaan we bier drinken met al deze mensen die we hier hebben. Ze kunnen toch niet vluchten, dus we gaan dansen in de maloca, vrolijk, zonder ruzie of vechtpartijen.

Ze vulden twee kano's met ananaspier, alle pannen, er was heel veel. Ze zeiden:

- We gaan ons rustig bedrinken, zonder te vechten, te schreeuwen of wat dan ook.

Ze hadden de drank behoorlijk sterk gemaakt. De Mirabara gaven ze veel, zelf dronken ze weinig. Toen ze stomdronken waren, doodden ze de Mirabara een voor een, terwijl de anderen dansten. De leider van de Mirabara merkte dat er iets aan de hand was, en vroeg wat er gebeurde.

- Niets, ze zijn dronken, ze kunnen onmogelijk opstaan, zei Camú-cabaré, die met hem zat te drinken. -Wij zijn toch ook dronken!

Het werd morgen, en de Mirabara aanvoerder was ook al flink dronken. Tenslotte doodden ze hem ook. Slechts één Mirabara overleefde de nacht, want hij was al vroeg gaan slapen, hij was al dronken. Toen hij opstond zag hij al die doden en ging er in een kano vandoor. Hij voer de Mirití af en kwam aan bij de Omheining, en vertelde wat er gebeurd was.

- We zullen versterkingen halen om ze uit te roeien, zeiden ze.

Ze namen alle gevangenen die ze hadden. De Mirabara aanvoerder zei tegen zijn mensen:

- Vertel deze lui niet dat ze ons uit de bovenloop verdreven hebben en dat we meer mensen gaan halen!

Hijzelf zei tegen hen:

- Ik ga naar "beneden" om meer handelswaar te halen.

Ze trokken stroomafwaarts. In Córdoba¹⁸ troffen ze een Braziliaans schip, die hen verder op sleeptouw meenam. De Mirabara aanvoerder liet zijn mensen niet aan boord van het schip gaan, zodat ze niets zouden vertellen. Maar de Mirabara hadden hun kok afgeranseld omdat hij vergeten was koffie te maken. Toen ging hij aan boord van het Braziliaanse schip om te praten.

- Waarom hebben ze je geslagen?

- Omdat ik niet opschoot met de koffie.

- Waarom laten ze niemand aan boord van ons schip komen?

- Ze willen niet dat we alles vertellen wat er daarboven (in de Mirití) is gebeurd.

¹⁸Strategische stroomversnelling en overslagplaats langs de Caquetá.

De blanken zijn nieuwsgierig, ze vragen alsmaar door.¹⁹ En hij vertelde alles, want ze hadden hem mishandeld.

- Hij gaat meer mensen halen, om de Indianen te gaan doden en op te eten.

Hij vertelde alles. De Braziliaan schreef alles op, hoe ze gegaan waren, wat ze deden, alles.

- Ze hebben alle mensen van de bovenloop van de Mirití al afgemaakt, zei hij. - Daarom hebben die de Mirabara gedood. Nu zijn andere Mirabara naar de Apaporis gegaan om de Indianen van die streek te pakken. Daarom wil hij niet dat we naar dit schip komen. Die mensen die hij meeneemt, zijn zijn eten.

Toen ging hij terug naar hun kano, de leider van de Mirabara had niet gemerkt dat hij op het Braziliaanse schip geweest was.

Ze kwamen aan in Manaos. De Brazilianen daar vroegen:

- Wie is jullie baas?

- Onze baas heeft ons naar beneden gestuurd om meer handelswaar te halen. Deze mensen gaan hun landgenoten opzoeken, die bij ons zijn.

- En waarom gaan die mensen niet terug?

- Die zijn aan het werken, deze mensen gaan ook werken. Daarna brengen wij ze zelf weer terug naar huis.

De Mirabara trokken verder naar hun eigen land. Toen gaf de kapitein van het schip zijn notities aan de Braziliaanse commandant. Hij legde alles uit en vertelde wat hij had gehoord.

- Als ze in hun land komen, in de Rio Negro, verdelen ze al die mensen om ze op te eten.

- En mij vertelden ze dat ze gingen handelen, daarom gaf ik ze artikelen! zei de Braziliaan.

Hij nam een schrijfmachine en schreef alles op: om welke stammen het ging, alles. Hij was woedend, en wachtte op de dag dat de Mirabara terug zouden komen. Na verloop van tijd kwamen ze aan, als passagiers van een schip. Zodra het schip aankwam, kwam er bewaking.

- Niemand mag van boord.

De Braziliaanse commandant stuurde de kapitein van het schip een brief, dat de Mirabara moesten komen, om te zien hoe ze hun rekening zouden betalen. Alleen de aanvoerder van de Mirabara kwam aan wal.

- Ik heb je laten roepen, want ik wil precies weten waar je de handelswaren (die ik je gaf) verkocht hebt, en aan wie.

De Mirabara had de lijst met zijn rekeningen, waar hij verkocht had, alles.

- Wij verhogen de prijzen niet, we verkopen voor dezelfde prijs, zei hij. -Daarom wil ik hier uit, ik wil meer spullen.

De Braziliaan keek de rekeningen na en praatte daar over, om hem af te tasten:

- Op je eerste reis heb ik je zoveel als voorschot gegeven, daarna hebben jullie zoveel betaald, je was me nog zo en zoveel schuldig. Op je tweede reis zo en zoveel, enz.

¹⁹Een subtiële verwijzing naar de gewoonten van de antropoloog?

- Wij verkopen tegen dezelfde prijs, we verhogen hem niet!
 - Maar jullie brengen maar heel weinig van de manden en handwerk die ze daar maken. Het is bijna niets.
 - Je weet hoe die Indianen zijn, zei hij, -soms werken ze wel, soms niet, met hen weet je het nooit!
- Tenslotte zei hij:
- Er is nog iets met jullie daar boven. Hier staat wat jullie daar bij de Indianen doen.
 - Wij doen niets, er is niets aan de hand!
- Hij haalde het rapport te voorschijn en gaf het hem.
- Hier staat alles wat jullie gedaan hebben. Jullie vermoorden de Indianen. De Indianen zijn geen dieren om op te eten!
- Hij kafferde hem uit.
- Vergeet het maar dat jullie weer naar boven kunnen. Als jullie proberen erlangs te komen, schieten we jullie overhoop!

Ze waren in zijn kantoor, hij sprak hem nog een tijd toe en sloot hem daarna op. Hij schreef de baas van de Mirabara aan de Rio Negro een brief, waarin hij hun de verdere doorgang naar de Caquetá verbod. De volgende dag kreeg de Mirabara leider koffie. Hij zat streng bewaakt, het schip werd ook bewaakt. Ze lieten de kapitein van het schip roepen.

- Ik weet nergens van, zei hij, -praat maar met hun leider. Ik heb nergens mee te maken.

Het werd avond, het werd weer morgen. Toen zei de Braziliaan:

- Ik heb je nu wel genoeg gestraft. Van nu af aan kunnen jullie hier niet meer langs. Breng deze brief aan jullie baas in de Rio Negro. Ik ga nu kijken hoe het er met de Indianen voorstaat, ik ga een onderzoekscmissie naar boven sturen. Als we jullie tegenkomen schieten we jullie dood.

Toen gingen ze naar "beneden". Ook de Mirabara die van de Apaporis kwamen waren in die tijd naar Manaos gekomen, ze paktten hen op en stuurden ze ook naar beneden. De Mirabara kwamen niet meer terug, tot hier is hun geschiedenis.

Van alle Indianen die ze hadden meegevoerd, lukte het slechts een handjevol om terug te komen naar de Mirití. Er was een Yucuna aanvoerder, Mayuhré. Hij was meegenomen naar de Rio Negro. Hij ontsnapte toen de Mirabara baas naar Manaos was gegaan. Ze zaten daar in omheiningen en de palen waren wel anderhalve meter diep in de grond gezet, zodat ze niet konden ontsnappen. Tegen zes uur 's middags begon het te regenen, en zij begonnen te graven. Om één uur 's nachts konden ze een van de stammen omver krijgen, ze konden eruit. Ze vluchtten dwars door het oerwoud, over land, ze hadden een bijl meegenomen. Ze kwamen uit even stroomafwaarts van de monding van de Apaporis in de Caquetá, vandaar kwamen ze terug. Het waren er zeven, onder leiding van Mayuhré.

Slavernij en kannibalisme

Het verhaal van Yeenú maakt deel uit van de "historische" verhalen van de Yucuna, die in die tijd dat dit verhaal zich afspeelt, nog vlak bij de bronnen van de Mirití woonden. Het

bevat een dynamische beschrijving van de handel langs de rivier, op een bepaald moment dat blijkbaar gesitueerd kan worden vóór de bezetting van de rivier door de Mirabara. Het speelt zich voornamelijk af in een "lineair" tijdsbesef, waarin de blanke waren -en wapens- zich gaandeweg verspreiden van oost naar west. Dit is duidelijk zichtbaar in de etnische groepen die genoemd worden:

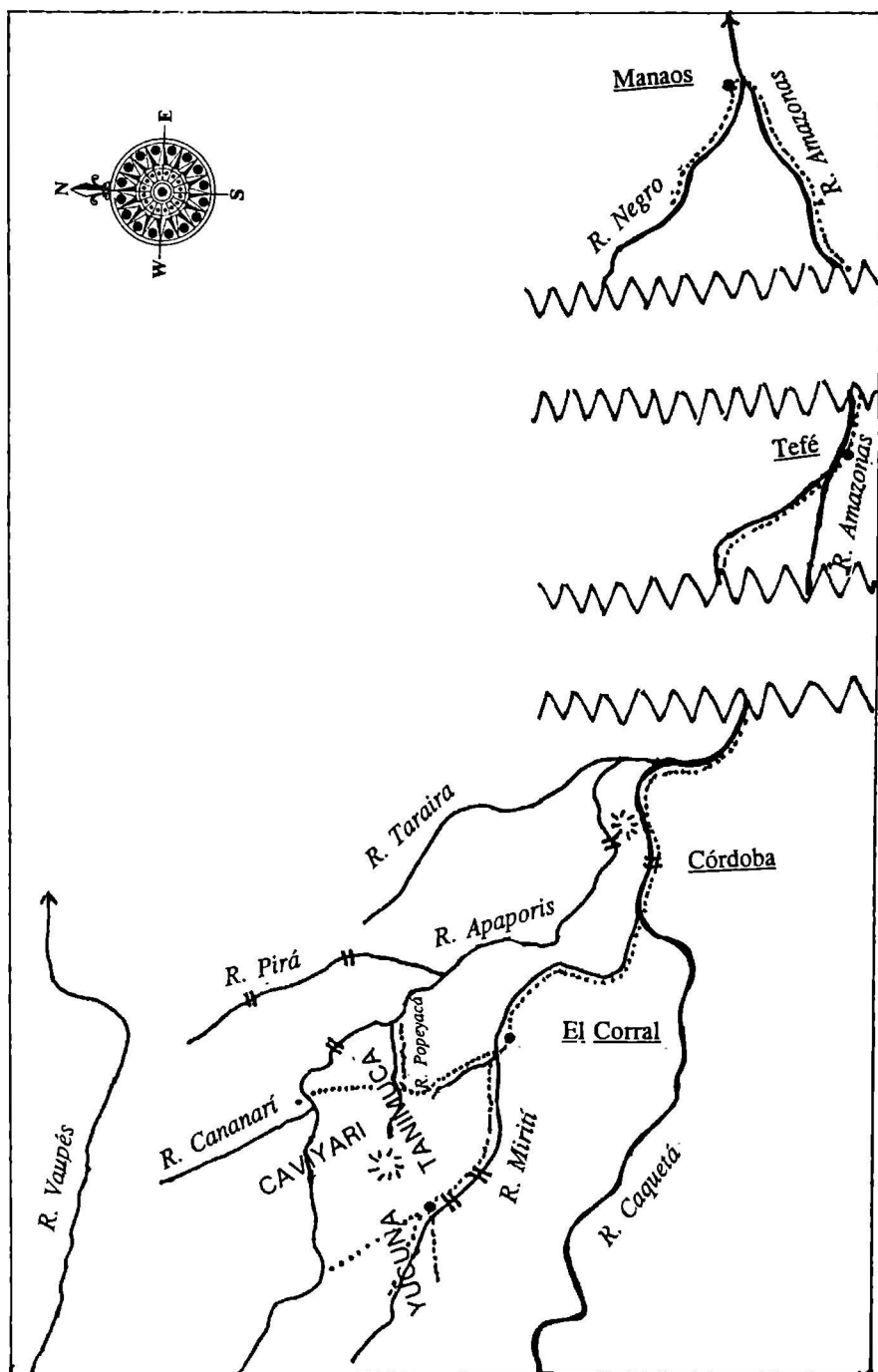
<u>Mirabara:</u>	blanken, reizen vanuit Rio Negro, verkopen wapens, enz.
<u>Jaueretú:</u>	wonen aan de Caquetá en de benedenloop van de Mirití. Al sterk gedecultureerd. Verhandelen "blanke" artikelen door naar de bovenloop.
<u>Japariná:</u>	halverwege de rivier. In de loop van dit verhaal komen ze geweren te bezitten, waarmee ze de stammen van de bovenloop willen overheersen.
<u>Yucuna:</u>	bovenloop van de Mirití. Kopen incidenteel "beneden" waren. Verdedigen zich tegen de geweren met behulp van magische krachten en bovennatuurlijke helpers.

De lijn stroomafwaarts langs de Mirití tekent een steeds nauwer handelscontact met de blanken, met progressieve verschuivingen in ruimte en tijd. Mensenhandel wordt in dit verhaal niet genoemd. In Yeenú's geste spelen de blanken (nog) geen directe rol in de intertribale verhoudingen, tenminste, voorzover hijzelf (c.q. de meer geïsoleerde groepen van de bovenloop) op dat moment kan waarnemen. (Want waarvoor bewapenden de blanken de Japariná? Het Mirabara verhaal bevat wellicht het antwoord).

In ieder geval was de relatie tot op dat moment zodanig, dat Yeenú's oom zonder argwaan bleef overnachten. De Japariná verbraken de vrede met de Yucuna, i.a.w. de groep van de middenloop wijzigde zijn houding als eerste, en verraadde die van de bovenloop, in het verlengde van handelsbetrekkingen met de blanken. De legende is ontstaan op het moment van deze belangrijke politieke verschuiving. Onzekerheid, wisselende allianties en toenemende gewelddadigheid begeleiden de uitbreiding van het "blanke" handelsnetwerk. Overigens vermeldt Martius rond 1820 de Coretú (Jaueretu) als aartsvijanden van de Yucuna.

In het Mirabara-verhaal zien we hoe de blanke deze verhoudingen bewust manipuleert voor zijn eigen doeleinden. Sommige gemeenschappen worden benaderd met giften, als het ware "omgekocht" om als gidsen te dienen naar "hun vijanden", die slachtoffer zullen worden van moord en ontvoering. De traditionele rivaliteiten worden aangewakkerd en krijgen andere vormen en motieven.

De eerste blanken die in de Mirití binnendrongen, kwamen dus mensen roven, c.q. ruilen tegen handelswaren. De Indianen interpreteerden deze mensenjagers als menseneters, een logische gevolgtrekking. In de Indiaanse produktiewijze is er namelijk geen plaats voor slavenarbeid, zeker niet op grote schaal; wat voor nut konden de Mirabara van hun gevangenen hebben, anders dan als voedsel?



Aten blanken werkelijk Indianen op? Het is een overbodige vraag. Het belangrijke is de Indiaanse perceptie. Als etic verklaring kunnen we deze blanke kannibalen identificeren als de benden slavenjagers, die opereerden vanuit de Rio Negro en de middenloop van de Amazonas, en uit de bovenloop van de zijrivieren slaven haalden om te verkopen in de plantages in het oosten.

Geschreven bronnen stellen ons in staat dit deel van de mondelinge overlevering op een Europese tijdschaal te plaatsen.²⁰ Ook het Mirabara-verhaal zelf geeft een beeld van de toenmalige sociale structuur in Amazonia. Ergens in Braziliaanse of Portugese archieven kunnen de rapporten van de commandant van Manaos en zijn onderzoekscommissie nog liggen. De omschrijving van de functies van deze figuur, die het politiek gezag bekleedde naast zijn rol als handelaar, maken het mogelijk hem te situeren in de Braziliaanse Amazonas-geschiedenis (zie deel I). Het is een periode dat de Braziliaans/Portugese staatsmacht al stevig gevestigd is in (het huidige) Manaos, maar de meer westelijke gebieden zijn een soort niemandsland. In streken als de Rio Negro bestaat een grote vraag naar Indiaanse slaven, maar deze handel is (reeds) onwettig, en de autoriteiten beginnen tegen de slavenjagers op te treden. De Portugees-Braziliaanse overheid, niet de Spaans-Colombiaanse, acht zich verantwoordelijk voor de Mirití en de Apaporis, maar van een feitelijke administratie is geen sprake. De Mirabara hebben integendeel alle vrijheid om in de streek een uitgebreide infrastructuur van handelsposten op te zetten, en ze hebben ook de tijd gehad om de regionale sociale structuur aan te passen aan de slavenjacht. Hun handel werkt via het "rekening" systeem: zij werken op krediet voor de Brazilianen van Manaos. Al deze omstandigheden bestonden in de XVIIIe eeuw.

In de Mirití legde deze periode ook de basis van wat nu gezien wordt als de "traditionele" Indiaanse samenlevingsstructuur. Schackt wijst op een aantal ideologische factoren in de interetnische relaties tussen de verschillende Yucuna-sprekende groepen, die wijzen op een proces van groeiende stratificatie, of vorming van verschillen in rang. Deze factoren hebben te maken met verwantschap (bruidgevers vs. bruidnemers) en ritueel (bezitters van traditionele geheime rituelen vs. niet- of recente bezitters). De decimering van eerdere groepen door de slavenjacht leidde ertoe, dat overgebleven leden opgenomen werden in groepen die hun sociale eenheid hadden kunnen bewaren. De meest verzwakte en ontvolkte groepen kwamen te verkeren in een afhankelijke en inferieure positie, vanwege hun gebrek aan mensen (met name huwbare vrouwen) en rituele kennis. Hierdoor konden de sterkere groepen, die hen opnamen en bijstonden als "schoonbroers", een relatief hogere rang claimen, en ontstond een meer gedifferentieerde samenleving.²¹

De XXe eeuw: De rubber

In de XIXe eeuw waren de Mirití stammen grotendeels gevrijwaard van "blanke" inmenging. Hieraan kwam een eind in de eerste jaren van de XXe eeuw, toen rubberon-

²⁰o.a. de documentatie aangedragen door Llanos en Pineda (1981) en het reisverslag van von Martius, 1966; zie volgend hoofdstuk.

²¹Schackt 1989, pp. 153-154.

dernemers zich vestigden aan de Apaporis. Koch-Grünberg vermeldt de nederzettingen van Cecilio en Tomás Plata aan de Apaporis, de eerste rubberbazen van het gebied. In 1907 werd "Parata" gedood in een hinderlaag van Tanimuca- en Letuama-Indianen aan de Popeyacá stroom. Hij had teveel wreedheden, moorden en verkrachtingen begaan. Zijn opvolger Moreno trof hetzelfde lot.²² Vanwege hun beestachtig gedrag, hadden de Indianen gedacht dat het Peruanen waren, over wie zij al gruwelijke verhalen hadden gehoord van de meer zuidwestelijk gelegen stammen.

Zij waren dan ook verrast door de strafexpeditie van Oliverio Cabrera, een Colombiaanse kolonist die de Mirití op voer, een aantal Indianen doodde en er vanaf 1908 een eigen rubberimperium opbouwde. Hij dwong de Indianen met geweld voor hem te werken, leerde enkele van hen Spaans om zijn opzichters te worden, en vestigde een handelspost op een plaats aan de bovenloop die hij Campoamor ("Liefdesveld") noemde.

Cabrera was de Mirití ingetrokken met een Coretu gids, die Yucuna sprak. Later werd de Jurumi Iguisipi, Luis Felipe Jurumi, zijn opzichter en als zodanig de machtigste Indiaan van de Mirití -ondanks, of misschien dankzij, het feit dat de Jurumi een door de Yucuna en Matapí verachte groep zijn-. Hij had meerdere vrouwen en zeker dertien kinderen.

Luis Felipe stamde af van de enkele Jurumi, die lang daarvóór hun toevlucht bij de Yucuna hadden gezocht nadat hun stam tenonder was gegaan om het contact met de blanke slavenjagers. De rest van de stam trok de onbewoonde bossen in. De Jurumi wonen sindsdien tussen de Metá, de Yarí en de bronnen van de Mirití. De Yucuna vrezen hen als "gevaarlijke, moorddadige wilden", en wagen zich zelden in deze wouden. Contact is er niet meer geweest, althans voor zover de blanken weten. (Volgens sommige informanten vond de afscheiding van de Jurumi recenter plaats, bij de eerste invallen van de rubberbaronnen, en voegden zich ook enkele Yucuna en Matapí bij hen).²³

Tientallen jaren bestuurde Cabrera de rivier als een eigen koninkrijk. Indianen van de hele Mirití en zelfs van de Apaporis en de Pirá-paraná moesten voor hem werken; kwaadschiks moesten ze leren met kapmessen en bijlen om te gaan. Degenen die niet genoeg rubber binnenbrachten werden geselsd of gedood. De stammen van de Mirití werden verplaatst in de richting van de handelsroute: de Yucuna verder stroomafwaarts, de Matapí zuidwaarts van hun woonoord in het Apaporis stroomgebied, de Tanimuca en Letuama naar de Guacayá van hun eerdere verblijfplaats in de wouden van de Apaporis.²⁴

De gruweldaden van de Peruaanse rubberhandelaren aan de Putumayo waren echter nog erger. Miraña- en Huitoto-Indianen van het zuiden vluchtten naar de Mirití. Tijdens de oorlog met Peru (1930-1932) mobiliseerde Cabrera "zijn" Indianen om infrastructuur voor het Colombiaanse leger aan te leggen en als soldaten te dienen. Yucuna, Matapí en

²²Koch-Grünberg, 1909-1910; overlevering van de Yucuna en Tanimuca; cf. Oostra, 1979; Malaver en Oostra 1984, pp. 43-44. Zie ook Corry, 1973.

²³Oostra, 1979; Matallana en Schackt 1988, pp. 1-2.

²⁴Oostra, 1979; Schackt 1989, p. 151; Matallana en Schackt 1988, pp. 2-4.

Tanimuca bouwden havens, openden een weg tussen La Pedrera en Tarapacá, klaarden de landingsbaan van Araracuara en beleefden de gevechten langs de Putumayo. Deze verre reizen en het contact met militairen en kolonisten veroorzaakten grote epidemieën - mazelen- die de stammen uitdunden.

Na de oorlog verschenen de eerste, sporadische corregidores of civiele autoriteiten langs de rivier, die soms probeerden de uitbuiting van de Indianen en de woekering met de prijzen van rubber en goederen, tegen te gaan.²⁵ Het rubberimperium van Cabrera werd voortgezet door zijn zoons en schoonzons (ex militairen uit de oorlog); na de keldering van de rubberprijzen -die nog een tijd herleefden met de Amerikaanse rubbermaatschappij in de jaren 40- kwam de handel in pelzen op, waardoor in de jaren 50 en 60 vooral de tijgers bij tienduizenden gejaagd werden. In de jaren 60 en 70, door de val van de prijzen, zakte het rubberhandelssysteem in. De grote werkkampen raakten in onbruik na 1972, toen Jácome Cabrera, de laatste actieve rubberpatroon overleed. Afstammelingen van de Cabrera clan domineren tot vandaag de handel in La Pedrera. In de Mirití werden de Indianen slechts bevoorraadt door enkele varende handelaren en kolonisten van deze grenspost, die hen met onregelmatige tussenpozen van de meest noodzakelijke -en vaak ook de meest overbodige- industriële artikelen voorzagen, tegen willekeurige prijzen, in ruil voor rubber, pelzen en andere woudprodukten.²⁶

Missies

Spaanse Capucijners vestigden zich vanaf de jaren 50, op de plaats van een oud overslagstation van Cabrera bij de watervallen van de Mirití. Een team van het SIL werkt sinds de jaren 60 in hetzelfde gebied. Sindsdien ligt in de Mirití het officiële, nationale onderwijs in handen van de missionarissen. De orde heeft een vestiging in het dorp La Pedrera, aan de Caquetá, en één aan de bovenloop van de Mirití. In deze internaten (oorspronkelijk "weeshuizen" genoemd) worden Indiaanse kinderen tien maanden per jaar geconcentreerd om het lager onderwijs te volgen. De scheiding van hun ouders, die verspreid langs de rivieren wonen, gebeurde vroeger onder politiedwang, vandaag onder sociale en economische druk. De kinderen worden afgesneden van hun eigen cultuur; ze kunnen de jaarlijkse cyclus van de produktie en de rituelen niet meemaken, en traditionele vaardigheden en opvattingen leren ze niet. Op school hun moedertaal lange tijd verboden geweest, en de programma's sluiten niet aan bij hun belevingswereld. Slechts weinigen beheersen na vijf jaar "scholing" het lezen, schrijven en rekenen, maar ze krijgen wel een forse ideologische vervorming mee, in de vorm van religieuze indoctrinatie en minderwaardigheidsgevoelens jegens hun eigen cultuur.²⁷

²⁵Malaver en Oostra 1984, p. 45.

²⁶Castro (1984) geeft gedetailleerde informatie over de werkwijze van de rubberhandelaren in het gebied Pedrera-Mirití in de jaren 50 en 60: hun achtergrond en perspectieven, hun verhoudingen met hun Indiaanse arbeiders, het kredietsysteem, etc.

²⁷cf. Jacopin, 1972.

De internaten functioneren als ware machines voor cultuurvernietiging, en ontwikkelden in de loop van de tijd ook economische belangen: veehouderijen en winkels, met de pater als patroon. Rondom de internaten is een groeiende kern van Indianen gevestigd, in afwijking van hun traditioneel gespreide nederzettingspatroon, hetgeen economische nadelen en sociale spanningen met zich mee brengt (zie deel I, hoofdstuk 2).

Vanaf midden jaren 70 zijn, aansluitend op antropologisch onderzoek, een reeks overheids- en NGO-projecten opgezet, die de Indianen coöperaties en andere voorzieningen aanboden. Gedurende de jaren 80 werd de coca voor korte tijd een belangrijke factor in de rivier: opnieuw intense handelsactiviteit, een overvloed aan importgoederen maar ook demoralisering en migratie van de Indianen. In 1987 veranderde La Pedrera plotseling in het snel groeiend ondersteuningscentrum van de pas "ontdekte" goudvelden van de Taraira, zijrivier van de Apaporis langs de grens met Brazilië. De toevloed van mijnwerkers, handelaren en avonturiers vanaf dat jaar veranderde de sociaal-economische kenmerken. Het dorp groeide in korte tijd met een groot aantal nieuwe immigranten. Inmiddels heeft de Colombiaanse overheid de Mirití, de Apaporis en stroken langs de Caquetá rivier als Indiaans grondgebied erkend.²⁸

Reeds ten tijde van Martius was de rijkdom aan goud in de Apaporis en de Taraira "algemeen bekend". Pachicu, de aanvoerder van de Coretu, vertelde hem over goudmijnen in de Apaporis, waar hij van zijn vader over gehoord had.²⁹ Twee eeuwen later zorgde dit goud voor een invasie van avonturiers aan beide zijden van de grens, met de voortvloeiende spanningen en druk op de Indianen. Terwijl in Colombia een groep Macuna een mate van controle over de goudconcessies kon verwerven, werden in Brazilië tientallen Tucano-Indianen vermoord door garimpeiros, rondtrekkende goudzoekers.³⁰

Het Mirití project: mythe en kontekst

De historische en mythische vertellingen uit dit hoofdstuk werden door mij opgetekend tijdens veldwerk in 1976-1979, in het kader van een project van het Instituto Colombiano de Antropología. Daar deze teksten de aanzet gegeven hebben tot deze studie en dit project de kontekst vormt van het materiaal, volgt een korte beschrijving ervan. Een uitgebreidere analyse heb ik elders gegeven. Het is bovendien van belang, omdat de doelstelling en werkwijze van dit project typerend zijn voor vele andere, die vooral in de jaren 80 onder de meeste Indiaanse groepen in Amazonia zijn opgericht.³¹

²⁸DAINCO 1989, pp. 97, 118; Oostra, 1988 a; documentatie LASO.

²⁹Martius, 1967, pp. 1222, 1283, 1289-1290.

³⁰interview C. van der Hammen en C. Rodríguez, cf. Oostra, 1988; De Volkskrant; Tribaal Nieuws; bulletin Survival, Londen.

³¹Oostra 1988, 1992.

Na jaren van etnologisch onderzoek, ging het Colombiaanse Instituut voor Antropologie (ICAN) in 1976 langs de Mirití rivier over tot een toegepast project, met als doel de sociaal-economische en culturele positie van de Indiaanse gemeenschappen ten opzichte van de "blanken" te ondersteunen. Het project concentreerde zich op drie punten: onderwijs, gezondheidszorg en handel.

Wat betreft het onderwijs stelde het project zich ten doel in de lokale gemeenschappen kleine onderwijsposten in te richten, waar de kinderen in hun eigen woonplaats de minimaal noodzakelijke vaardigheden konden leren om met de "blanken" te kunnen onderhandelen: lezen, schrijven, rekenen. De ideologische inhoud van het missie-onderwijs zou hier vervangen worden door waardering en respect voor de Indiaanse cultuur; de leerkrachten zouden jongeren uit de gemeenschappen zijn, om een tweetalig en bicultureel onderwijs te realiseren.

De gezondheidszorg werd op soortgelijke wijze aangepakt: in elke Indiaanse gemeenschap moest een basispakket aan medicijnen voorhanden zijn, en lokale verplegers om de meest voorkomende aandoeningen te behandelen. Tot op dat moment was men aangewezen op de hulp van de nonnen op de internaten of van het gezondheidscentrum van de overheid in La Pedrera, waar vaak jarenlang geen dokter aanwezig was. Behalve deze decentrale opzet -later bekend onder de naam Primary Health Care, PHC- was het belangrijkste uitgangspunt, dat de "westerse" geneeskunst aanvullend, niet concurrerend moest zijn met de traditionele: er moest gewerkt worden samen met, en niet tegen, de shamanistische kennis.

Wat de handel tenslotte betreft, moest de afhankelijkheid van de handelaren uit La Pedrera doorbroken worden. Er werden lokale coöperatieve winkels opgezet, met een door de overheid beschikbaar gesteld startkapitaal, onder beheer van gerespecteerde personen uit de gemeenschappen. Deze winkels konden de rubber tegen gegarandeerde prijzen opkopen, en handelswaren zoals munitie, werktuigen en stoffen goedkoper aanbieden. Mits de bevoorrading goed verliep, de boeken werden bijgehouden en het krediet in de hand gehouden werd, kon zo de Indiaanse afhankelijkheid van de tussenhandelaren verminderd worden.

De algemene opvatting achter het project was dus, dat de "blanke" invloed op de Indiaanse culturen onomkeerbaar was. De Yucuna, Tanimuca, Macuna enz. hebben een onmiskenbare behoefte aan "westerse" producten, medicijnen en alfabetisme. Hun toegang tot deze zaken moest vergemakkelijkt worden, en het bestaansrecht van de eigen cultuur voorop staan. De Indianen moesten niet "integreren" op de allerlaagste trede van de Colombiaanse sociale ladder. De verhouding Indiaan-blanke was in het project dus niet alleen onderwerp van onderzoek, maar ook object van de praktijk van het werk.

De problemen waar we als team mee te maken hadden, kunnen in vier rubrieken samengevat worden.

1. Ten eerste waren er de inherente zwakheden van de projecten zelf. De winkels, bijvoorbeeld, toonden een tendens tot dekapitalisering. Evenals de handelaren, moesten ze op krediet verkopen, maar vanwege de nauwe verwantschapsrelaties tussen beheerders en klanten konden deze kredieten zeer moeilijk geïnd worden. De beperkte vervoersmogelijkheden en voorraden van de winkels bedreigden hun continuïteit. De gezondheids- en onderwijsprojecten hadden het probleem dat de verantwoordelijke jongeren geen directe

beloning zagen voor de bestede tijd. Zij derfden dus inkomsten en -vooral- sociale onafhankelijkheid, omdat ze zich moesten onttrekken aan de rubberproductie of aan de jacht. We stuitten dus al spoedig op de grenzen van de participatie.

2. Ten tweede hadden we te kampen met de actieve tegenstand van handelaren en missionarissen, die hun eigen visie op de interetnische verhoudingen verdedigden -tezamen met hun belangen-. Zij mobiliseerden hun invloed onder de Indianen, opgebouwd gedurende decennia, om de gemeenschappen die met het "project van de antropologen" werkten te isoleren en te verdelen. Intimidatie, grove leugens en slimme politieke manoeuvres waren hierbij vanzelfsprekend. De strijd om het behoud van de Indiaanse cultuur dreigde te verwateren in een ruzie tussen antropologen en paters, over de hoofden van de Indianen heen. Diverse "blanke" instanties voerden een concurrentieslag om de Indiaanse aanhang, want behalve de al genoemde partijen opereerden de Protestantse zending en, in verkiezingsjaren, de Liberale en Conservatieve politici. Ieder verklaarde het beste voor de Indianen te willen.

Juist omdat langs de Mirití meerdere "blanke" personen en instellingen om hun aandacht vragen, hebben de Indianen een zekere speelruimte om hun contact met de "blanke wereld" via deze of gene "blanke" agent te regelen, en zouden zij misschien van deze "blanke" verdeeldheid kunnen profiteren. Maar in de praktijk raken zij, integendeel, eerder zelf verdeeld en worden zij steeds afhankelijker.

3. Een derde obstakel van het project lag in zijn institutionele basis: de bureaucratie van het ICAN als overheidsinstituut, een onderdeel van het ministerie van Onderwijs. Trage afwikkeling van financiële verplichtingen, zowel ten opzichte van teamleden als van de gemeenschappen (bijdragen voor medicijnen, lesmaterialen, winkels, brandstof enz.) zorgde voor een gebrekkige continuïteit van het werk en zelfs van onze aanwezigheid in de Mirití. Dit veroorzaakte spanningen en beperkte onze geloofwaardigheid. Het project werd uiteindelijk opgeheven na een wisseling bij de directie, waarbij het beleid werd veranderd ten gunste van een "zuiver wetenschappelijk" onderzoek zonder "toegepaste" activiteiten.

4. De vierde soort moeilijkheden betrof het spanningsveld in de doelstellingen, tussen het behoud van de traditionele Indiaanse cultuur en autonomie, en de noodzaak tot actieve interventie in de interetnische situatie. Binnen de algemene formule van "verdediging van de Indiaanse cultuur" lagen grote verschillen van strategie en persoonlijke aanpak. In zekere zin bleek elke activiteit ter verdediging van de Indiaanse culturele autonomie tegelijk een mogelijke aantasting ervan in te houden. Talloze discussies, binnen het team, onder de Indiaanse bevolking, en tussen beide groepen, konden niet altijd een bevredigende lijn voor handeling aanwijzen.

In ieder geval was het project voor alle betrokkenen uitermate leerzaam. Gedurende deze periode vertelden de Indianen mij een uitgebreide reeks verhalen over het ontstaan van de blanken en hun komst naar de Mirití. Van een aantal "historische" verhalen, zoals die van Yeenú en de Mirabara, werd een doorlopend relaas opgesteld, vooral met het oog op de

"teruggave" van het materiaal aan de bevolking.³² Veel impact had dit overigens niet, in deze voornamelijk orale cultuur. L. Malaver en ik hebben later het mythisch materiaal verwerkt en geanalyseerd.³¹

De overstroming

De volgende mythe vertelt de oorsprong van de mensheid, de Indianen en blanken, hun gebruiken, voorwerpen en godsdienst, alsook de noodzaak van voortplanting en dood. Het verhaal is samengesteld uit drie versies die ik heb opgetekend in de Yucuna-Tanimuca gemeenschap van Pto. Guayabo aan de midden-Mirití. Zij komen onderling grotendeels overeen, alsook met de versies van de Tanimuca en Letuama van de Guacayá stroom, verzameld door von Hildebrand en Uribe en Villar.³⁴ Waar relevante afwijkingen voorkomen, worden de versies als volgt onderscheiden: (a), (b), (c) Yucuna; (d) Tanimuca; (e) Letuama.

De yecha-boom

Vroeger was alles helemaal vlak, zoals een voetbalveld. Er was geen bos, geen bomen, geen hellingen. De dieren hadden geen woonplaats. De Imarikakana, de vier wijzen³⁵ die in de wereld waren, kregen medelijden met hen, en aan de kleine stroom Yeeyacá, bij de Apaporis rivier, zaaiden ze een yecha-boom.³⁶ Ze zeiden:

- Over twee maanden draagt hij vruchten, dan komen we terug.

De slechte mensheid (a)

Ze reisden naar het begin van de wereld, waar hij eindigt, in de zee. Er waren al vrouwen, gemaakt van aarde, van de aarde die overbleef toen zij de aarde maakten. Er waren al mensen, het waren mensen maar als een soort curupira. Ze waren slecht, ze aten elkaar op, ze jaagden niet op wild. Ze deugden niet.³⁷ Ze zeiden:

³²Oostra, 1979.

³³Malaver en Oostra, 1984, 1985.

³⁴Tanimuca: von Hildebrand, 1975; Letuama: Uribe en Villar, 1978; Yucuna: Malaver en Oostra 1984, pp. 54-72.

³⁵De Calipulakena (in Yucuna) of Imarikakana (in Tanimuca) zijn "de vier wijze mannen (broers), die er in het begin van de wereld waren". Deze cultuurhelden brachten o.a. dag en nacht, rivieren, visvangst, landbouw etc. tot stand. Zij bevinden zich tegenwoordig in de hemel, recht boven het middelpunt van de aarde, verstaand als de vier centrale palen van een maloca.

³⁶yecha: lijkt op de rubberboom. De vrucht wordt wel als aas gebruikt bij de (kleine) visvangst.

³⁷Volgens een versie zijn de curupiras mensen, die op het ogenblik van de overstroming in het woud aan het jagen waren.

- We moeten deze mensen kwijt. Hoe zullen we de wereld doen vergaan?
Ze trokken de hele wereld door, heel Colombia en de overige landen, en ze lieten de tekeningen op de stenen achter.³⁸ Er was toen geen steen, zij hadden een poeder bij zich in hun tas (vandaar komt het gebruik van tassen). Dat bliezen ze en het werden stenen. Ook als er een dier was dat de mensen opat, bliezen ze dat poeder om hem te verstenen.

De curupira (d)

Dichtbij de blanken woonde een blanke heer, hij had mensen in dienst. Wanneer zij op jacht gingen of zich gingen baden, kwam er een curupira om hen op te eten; de blanke kon hem niet doden. De curupira was niet als een mens, zijn armen en benen waren recht en konden niet buigen, hij had geen knieën of ellebogen.

- Waar zouden de Indianen zijn, misschien kunnen zij hem doden, wij kunnen het niet, zei de blanke.

Hij liet hen roepen. De Imarikakana gingen kijken. 's Nachts at de curupira mensen op, overdag sliep hij. Zijn bed was een harde corazón-boom, hij sliep staande tegen de boom aan geleund. Als hij op de grond viel, zou hij niet meer op kunnen staan.

- Wat doen we? dachten de vier toen ze hem zagen.

De jongste van hen, Imarika Kayafiki, dacht na en zei:

- Ik weet hoe we het kunnen doen. Het moet hiermee.

En hij maakte een trekzaag, daar komt het gebruik van deze zagen vandaan. Ze gingen naar het bed van de curupira en zaagden de stam aan de onderkant bijna helemaal door, maar ogenschijnlijk leek de boom ongeschonden. In de vroege morgen kwam de curupira aan, zijn buik vol van opgegeten mensen. Hij leunde tegen de boom en POEM, de boom knapte en viel met een harde klap op de grond. Ze zeiden:

- Laten we gaan kijken, zijn bed is al gebroken.

Hij kon niet opstaan, en ze maakten hem met knuppels af.

Bij de blanken

- We gaan zijn botten nemen, om er een spel mee te maken.

De botten waren goed om het geweer van te maken.

- Hier gaan we mee jagen.

De blanke vroeg:

- Wat klinkt daar toch?

Hij stuurde twee mannen er op af om te kijken. Ze kwamen aan en zeiden:

- Wij moesten gaan kijken wat er zo hard klinkt.

- Niets bijzonders, het is een spelletje van ons, het klinkt wel leuk.

Ze verstopten het geweer, ze wilden het niet laten zien. De blanke liet hen weten dat hij de POEM wilde zien. Goed, ze gingen hem hun geweren laten zien.

- We laten ze niet los, hij mag er alleen naar kijken.

Ze kwamen aan.

- Hebt u ons laten roepen?

³⁸De rotstekeningen (petroglyfen) die voorkomen bij steenformaties en stroomversnelingen langs de rivieren (cf. hoofdstuk 5).

- Ja, jullie hebben iets om me te laten zien!
 - Ja, we hebben iets gemaakt, kijk hier is het.
 - Dat is goed, dat kunnen jullie ons geven.
 - Nee, dat is van ons, waarom zouden we dat u geven? U was niet in staat om dat dier te doden. Wij hebben hem gedood en met zijn botten hebben we dit gemaakt.
- De blanke zei tegen zijn soldaat:
- Grijp die mensen met de geweren.
 - Goed, zeiden de vier, -het is toch beter dat de blanken het geweer hebben. Anders zou men later zeggen: "De blanke heeft een geweer van de Indiaan gekocht". Dat is niet goed, het is beter dat ze zeggen: "De Indiaan heeft het geweer van de blanke gekocht".
- Ze bonden hen daar vast en lieten hen daar gevangen voor een lange tijd. Tenslotte zeiden zij:
- Wij zijn geen mensenkinderen, wij zijn zonen van de wereld. Wij kunnen niet sterven.
- Ze veranderden zich in wormen om uit hun banden los te komen, opdat de Indianen later hetzelfde zouden kunnen doen.

De boot (d)

Toen werden ze opnieuw gestraft en in een kano in de zon gezet, in de haven, met twee bewakers.

- We gaan ons in prut veranderen.

En waar zij gezeten hadden, lagen alleen nog maar vier prutjes.

- De Indianen zijn afval geworden, zei een bewaker.

- Gooi dat weg, dat bederft de kano.

Ze gooiden het in de rivier, daar veranderden ze in vissen en zwommen weg.

- Daar gaan ze, daar gaan de Indianen, ze zijn al thuis, zeiden de blanken. -Laat ze maar gaan, we kunnen ze niet meer pakken.

Ze kwamen al stroomopwaarts vanuit de zee.

- Nu gaan we een kano maken.

Ze maakten een kano (de eerste kano), ze dachten:

- Hoe doen we het?

Ze namen een kiem van een milpeso-palm en openden het in de vorm van een kano, toen zagen ze hoe het moest. Ze hakten een comino-boom om en maakten de kano. Met vuur maakten ze de stam open, toen was de kano klaar.

Daar was de meester van de griep, de pokken en alle ziekten. Ze konden niet opvaren.

- Waarom gaan we met deze kano op weg? Zo brengen we de ziekten naar ons land en we sterven allemaal, we kunnen ze niet genezen. We laten de kano achter voor de blanken, met de ziekten, zij hebben er medicijnen voor. Wij reizen in de vorm van dieren.

Het schip (a)

Toen maakten ze een motorschip door een laurierboom te openen. In die boom zat een vuur verstopt, dat waren de mazelen. Toen ze dat zagen stopten ze dat gat meteen weer dicht. De koning van de blanken liet hen zeggen dat hij het schip wilde lenen, om te zien hoe ze het gemaakt hadden, om er ook een te maken. Zij wilden niet, want hij had het geweer ook niet teruggegeven, maar tenslotte gaven ze toe en

brachten het schip naar zijn aanlegplaats. Meteen kwam hij en bond hen vast in kettingen, zodat ze niet weg konden, en plaatste bewakers bij hen.

Toen zeiden zij:

- We geven dit maar aan de blanken, de Indianen kunnen maar beter roeien.

Ze vonden de injectie uit:

- Nu de blanken deze ziekte gaan hebben, is dit ook de medicijn voor hen.

Elke dag brachten de bewakers hen eten en inspecteerden hen, de koning vroeg naar hen. De vier wijzen veranderden zich in groene algen. Toen de bewakers hen niet zagen, vertelden ze het de koning.

- Die vier zijn weg!

- Wat is er dan? vroeg de koning.

- Niets te zien, alleen wat prut.

- Dat zijn zij, gooi dat niet weg! zei de koning.

Maar de bewakers dachten: - Die zijn allang weg.

Ze maakten het schip schoon en gooiden alles in het water, de algen dreven weg. Na de eerste bocht van de rivier verschenen ze weer als mensen: - Kom, we gaan.

Ze veranderden zich in eenden en vlogen de Amazonas stroomopwaarts. Ze waar-schuwd en alle stammen om op te passen voor het schip.

- Als het schip langskomt en jullie roept, beantwoord het niet, ga niet naar de oever, want dat brengt de ziekte, de mazelen!

De zonen van de luiaard: visvangst

Bij de monding van de Caquetá veranderden ze zich in een andere soort eend, ze hadden genoeg van hun vorige gedaante. Ze vlogen verder stroomopwaarts en bij de mond van de Apaporis veranderden ze weer in andere eenden. Tenslotte kwamen ze in de buurt van de Yeeyacá, waar ze hun boom gezaaid hadden.

Ze kwamen aan en zagen dat het water vettig vloei-de.

- Wie zou zich van onze vrucht meester gemaakt hebben?

- Als het goed is laten we hem, als hij zegt dat het verboden is om van te eten, doden we hem.

Ze trokken een zijstroom op. Daar waren van die vruchten, maar het water stroomde schoon. Ze daalden af en de rivier stroomde vettig. Ze trokken verder de rivier op en een andere beek in. Ze kwamen aan bij een aanlegplaats. In een mand zaten er van die vruchten. De mand was goed gevlochten, zodat er vissen in konden zwemmen, maar er niet meer uit. Imarika Kayafiki, de jongste, zei:

- Ik ga naar binnen om te eten, en ik haal ook voor jullie naar buiten.

Hij veranderde zich in een vis en zwom er in. Hij bewoog zich om de vruchten naar buiten te krijgen. Toen kwamen de jongens, de zonen van de oude man, om hun val na te kijken: er zat een vis in van het aas eten.

- Pas op, daar komen mensen, zeiden de drie.

Hij probeerde eruit te komen, maar het lukte niet.

- Daar is de vis, broer, we gaan eten, zeiden de jongens.

Imarika Kayafiki zat gevangen, en de jongens namen de val op. Toen ze hem openden, sprong hij eruit en rolde terug in het water.

- Broer, haal de andere mand met de driedubbele val, daar doen we vruchten in. Hij heeft ze al geproefd en zal terugkomen, zeiden de kinderen van de lui aard.

Zo deden ze, ze lieten de val in het water en gingen naar huis.

- Ga er niet weer in, zeiden de drie tegen Imarika Kayafiki, -ze zullen je nog pakken.

- Welnee, zouden een paar jongens mij pakken? zei hij.

En hij zwom tot helemaal achterin de val. Even later kwamen de jongens weer kijken.

- Daar komen ze, kom er gauw uit, zeiden de drie.

- Ik kan er niet uit!

De jongens namen hem nu ver van het water mee. De drie dachten:

- Dood hem niet, dood hem niet, dood hem niet.

Maar de jongens doodden de vis en haalden de ingewanden eruit.

- Gooi in de rivier, gooi in de rivier, dachten de drie.

De jongens gooiden de ingewanden in de rivier en daarmee ook de ziel van Imarika Kayafiki.

- We gaan de vis koken.

- Kook hem heel, kook hem heel, snij hem niet in stukken, dachten de drie.

En ze kookten hem heel.

- Goed, dan gaan we nu eten.

Toen kwamen de drie broers uit de rivier, in de vorm van krekeltjes, om te kijken naar de broers die aten. Ze zaten onder de bakplaat.

- Die hebben ook honger, net als wij, zeiden de kinderen van de oude. -Ze mogen ook een stukje.

En ze gooiden hen een stukje toe. Ze pakten het op en brachten het een eindje weg.

- Broer, we gaan ze wat graten geven, kijken wat ze doen, zeiden de kinderen van de oude.

De krekeltjes namen alle botten mee.

- Laten we ze de ruggegraat met kop en al geven, zien of ze dat allemaal mee kunnen dragen.

Zo verzamelden de drie broers alle botjes van de vis, zetten hem weer in elkaar, en bliezen (toverden) tot hij weer dezelfde werd als vroeger.

- Wij kunnen niet sterven!

De zonen van de lui aard: bezoek

- Goed, nu gaan we naar hen toe.

En de vier wijzen gingen naar de jongens toe, als iemand die langs komt wandelen.

- Wie zijn jullie?

- Wij zijn het, we komen gewoon even langs.

- Zijn jullie de zoons van deze wereld?

- Ja, dat zijn wij. En waar is jullie vader?

- Wij hebben geen vader. Wij zijn net zo als jullie geboren, zei de oudste van hen.

Hij wilde niet over zijn vader praten. Maar de jongste zei:

- Waarom zeg je hem de waarheid niet? Wij hebben wel een vader.

- Waar is hij naar toe? vroegen de vier.

- Hij is vruchten aan het plukken, zei de jongste.

- Hoe heeft hij die vrucht betoverd?

- Om verboden te zijn, niemand mag ervan proeven.
 - Waarom? vroegen de vier. -Die vrucht doet niks.
 - Hier is caguana van die vrucht, maar alleen mijn vader drinkt ervan, het is etter van een gifwond, daarom is het verboden. En dit is casabe van dezelfde vrucht, maar dat kan je ook niet eten, als je ervan eet zal een slang je bijten of een tijger je doden. Mijn vader zei ons dat je daar niet van kan eten.
 - Niet waar! zeiden de vier. -Die caguana en die casabe doen niets. Wij gaan ervan eten en drinken.
- Ze dronken en aten. Toen ze klaar waren, vroegen de jongens:
- Wat gaan jullie nu met ons doen, gaan jullie ons doden?
 - Ja.
 - Nou goed, zeiden de jongens.
- Toen doodden ze hen en verbrandden hun huis.

De achtervolging van de lui aard

- Nu gaan we die oude man doden.
- Ze kwamen aan. De oude zat bovenin hun boom, waar al vruchten aan groeiden. Hij plukte ze en gooide ze in een mand. Ze pakten de mand en sloten hem met de hand, zodat de vrucht erbuiten viel. Hij klom naar beneden, maar zag ze niet. Hij klom weer omhoog, gooide weer een vrucht en ook die kwam niet in de mand terecht. Weer kwam hij naar beneden maar toen hij niets zag, ging hij weer naar boven.
- Waar kunnen we deze vruchten op raspen? vroegen de vier.
- Ze maakten de gallineta, een woudduif, die zei:
- Hier, op mijn been.
- Maar toen ze daarop raspten ging de vrucht verloren.
- We gaan op onze macana raspen.³⁹
- Ze raspten en maakten drie balletjes van het vruchtvlees.
- Intussen kwam de oude naar beneden.
- Iemand is me aan't belazeren, dacht hij.
 - Wie gaat die ouwe doden? vroeg Imarika Kayafiki, de jongste.
 - Jij, zeiden zijn broers.
 - Nee, waarom moet ik het altijd opknappen? Doe jij het maar, jij bent de oudste!
- De oudste van hen wierp, maar raakte de lui aard niet. Het vruchtvlees viel op de grond en werd een nest grond-termieten.
- Je hebt hem niet geraakt! zei de tweede.
- Hij wierp ook, maar zijn balletje kwam tegen een tak terecht en werd een groot nest boomtermieten. Toen zag de oude hen en begon naar beneden te klimmen. Maar meteen pakte de jongste het overige vruchtvlees en wierp het tegen de boom. Daar werd de boom dik, er groeide een dikke buik aan, waar de oude niet omheen kon. Drie keer probeerde hij naar beneden te komen, maar de boom was te dik. Toen klom hij naar de kruin van de boom, en met toverkunst greep hij de zonnestralen en klom daarlangs naar de hemel, als langs een liaan. (of: hij stopte zich in een zonnestraal, die hem paste als een handschoen.) Hij kwam aan bij de zon en greep hem

³⁹Macana: ceremoniële staf, in verhalen ook als wapen vermeld. Gebruikt in rituele dansen en door de shaman als hij "nadenkt".

vast. Toen werd het donker op aarde. En het regende heet water, want de oude luiaard-man plaste. De aarde overstroomde.

Zij hadden die oude wel kunnen doden, maar ze wilden van die slechte mensen af zijn.

Het leven op de dode boom

De vier zaten in het donker.

-Nu zitten we hier in het donker.

Naast hen stond een dikke verrotte boom. Daar was een grote "boom-oor" paddestoel, daarop leefden ze.

Alle dieren kwamen daar en woonden op de boom-oren, alleen de tijger nam een maguaré-trommel, stopte er cassave, ananas en alle soorten voedsel in, en dreef weg op het water.

- We zijn moe om als mensen te leven. Wat zullen we eten? We gaan ons in rupsjes veranderen, waar de vlinders uit komen, zodat we van die rotte boom kunnen eten. Dus legden ze rupseieren. Het bleef en bleef maar regenen. Tenslotte braken de eieren open, en ze verschenen weer als mensen.

- Hoe hoog zou het water al zijn? vroeg de jongste.

Hij tastte naar beneden met zijn macana. (a): ze konden zien met het schijnsel van de staf). Plons, het water was al vlak bij hen.

(a - b) Conversatie met een boom

Dichtbij was een "rebolo-de-tintin" boom. Ze vroegen hem:

- Hoe staat het met je?

- Ik ben al aan het bloeien! zei de boom.

Ze lachten hem uit.

- Deze bloesem zul je bedoelen!

En ze lieten een wind.

Na een tijd vroegen ze weer:

- Hoe ver ben je?

Hij antwoordde:

- Ik ben mijn bloemen aan't afschudden!

- Ha, hij heeft zijn bloemen nog niet afgeschud, zeiden ze. Ze lieten weer een wind.

Later riepen ze hem weer.

- Ik draag al vruchten!

- Deze vruchten zullen het wel zijn! zeiden ze en lieten weer een wind.

Tenslotte zei hij:

- Ik ben al klaar, de vruchten zijn rijp.

- Zó zal je klaar zijn, zeiden ze, en lieten weer een wind.

(d) Conversatie met de boom

-Ik heb hier nóg een boom gezien.

Ze legden de macana's als een brug en staken over naar de andere boom. Met toverkracht lieten ze hem zo hoog groeien dat hij tot vlak bij de hemel reikte. Het water steeg en steeg tot deze hele wereld een grote zee was, kolkend en dansend in alle richtingen. Toen droeg de boom waar ze op zaten ook vruchten, die rijpten.

-Ik ga een bad nemen, zei de vrucht.

En hij viel in het water. Hij sprong open: het water kookte.

Dood van de luijaard

- We gaan vruchten plukken, zeiden de vier. -Nu gaan we die luijaard doden.

- Ik geloof dat hier de hemel niet is, zei Imarika Kayafiki. -We gaan de vruchten gooien om te zien hoe hoog het is.

Ze wierpen de vruchten, en ze bleken er al vlakbij te zijn.

- We zijn er dichtbij, we gaan die ouwe zoeken die ons in het donker heeft gezet.

Ze gooiden talloze vruchten tegen de hemel, maar niets. De jongste dacht na over het juiste tijdstip toen het donker geworden was: midden op de dag. Hij nam precies de maat van de wereld op, vanaf het einde, met zijn hand, tot precies recht boven hem. (Voor hen is de wereld zo klein als een bal).

Hij mikte precies recht omhoog, en wierp met alle kracht. PAM, hij raakte hem in zijn hand. Hij liet even los en de wereld schitterde als een zee in het zonlicht, ze keken goed. De oude bedekte de zon weer. Toen pakte de jongste "electrisch metaal" om de oude te doden,⁴⁰ bevestigde het aan een vrucht en gooide die. Hij raakte hem in zijn middel en sneed hem in twee stukken. Een helft viel in het water en werd de water-luijaard, de andere op een tak en werd de boom-luijaard. Toen konden ze weer zien, het licht was terug.

Reliëf

Er was geen boom te zien in de wereld, alles was overstroomd.

- Goed, nu gaan we toveren om het water te drogen.

Ze wroetten met de macana in de richting waar de zon opkomt, en naar de vier richtingen, om een afvoer voor het water te maken. Het water begon weg te vloeien en vormde de zee.

Het water koelt af

Ze toverden dagenlang om het water af te koelen. Van tijd tot tijd stuurden ze dieren om te zien of het water al afgekoeld was, en of de aarde al droog was.

De pauji probeerde het met zijn staart, maar het water was nog zo heet, dat hij tot op vandaag een rode staart heeft. Later stuurden ze de chucha (stinkdier). Hij klom achteruit de boom af en stak zijn achterste in het water.

- Au! Het water is heet!

Daarom is hij kaal op zijn achterste.

Zij toverden nog dagen en stuurden toen de wicoco-aap. Deze stak zijn hand erin en wreef ermee langs zijn nek; daarom heeft hij witte strepen op zijn pols en nek. Op dezelfde manier kwam de cusumbe aap aan zijn haarloze arm. Tenslotte moest de cotudo aap het proberen. Hij had zin in een bad en sprong erin, daarom is zijn hele

⁴⁰Toversteen, electriciteit, metaal: volgens een verteller was het gebruik van deze magische kracht nog rond 1955 bekend.

lijf rood. Zo kunnen de mensen van nu nog zien wat er gebeurd is. Toen was het water wel afgekoeld.

De opdracht van de aasgier

Ze hadden mensen bij zich. Ze zeiden tegen de aasgier-mensen:

- Jullie hebben scherpe ogen, jullie gaan zoeken wáár er nog mensen in het woud zijn. Daar waar de wereld ophoudt, zul je een huis vinden. Daar woont de Maagd, Niamatu.⁴¹ Wanneer jullie bij haar komen, zal ze jullie kaas⁴² te eten aanbieden. Eet er niet van, want dat is verrot mensenvlees.

-Goed.

Ze vlogen over de hele wereld; nergens waren er overlevenden. 's Middags kwamen ze daar aan. Het stukje land waar Niamatu woonde was niet overstroomd. Daar stroomde het water langs en langs haar aanlegplaats dreven de dode mensen weg. Die pakte ze en maakte er caguana en casabe van; misschien dronk ze er zelf niet van. Zij vroegen haar iets te eten.

- Wat heeft u te eten?

- Niets, ik heb alleen deze casabe.

Ze gaf hen caguana en casabe en met die "kaas", en ze vulden zich ermee.

Ze overnachtten daar en de volgende dag kwamen ze terug bij de vier. Ze leken beschaamd, en zij, die altijd net en schoon waren geweest, stonken en zaten onder het vuil.

- En?

- Niets. We hebben het de maagd gevraagd, en ze zegt dat er niemand meer over is.

- Goed, zeiden de vier. -En hebben jullie daar niets gegeten?

- Ja, casabe met een lekkere kaas.

- Jullie dachten dat dat kaas was, maar dat waren verrotte mensen! We hadden jullie gewaarschuwd. Nu zullen jullie niet meer als mensen leven, maar als aasgieren, die lijken eten!

De duif

Toen stuurden ze de duif.

- Ga kijken of er ergens nog woud over is, als je het vindt breng je wat aarde mee.

De duif kwam 's middags terug met een beetje aarde. (of: met twee takjes in de snavel).

- Daar en daar is nog een beetje woud.

Toen wisten ze dat het al vrijwel droog was.

De duif moet zaaien

- Goed, zeiden ze. -Nu ga je en je neemt deze cassave-stokken mee, en alle soorten fruit en maïs en suikerriet, en dat zaai je. Maar je moet werken tot midden op de dag en dan eet je wat, wacht niet met eten tot in de middag want dan wordt je ziek.

⁴¹In een andere mythe komt de oervrouw Niamatu voor als de vrouw van de Yucuna voorvader Canumá, en is zij de magische eigenares van de landbouwgewassen.

⁴²"kaas": in de zin van "een lekkernij", iets speciaals.

Daar ging de duif, en zaaide en werkte en het was zoveel werk dat ze niet aan eten dacht. Tegen vier uur dacht ze aan eten en ze lunchte, maar ze werd misselijk en moest braken en had diarree. 's Middags kwam ze terug, uitgeput door de diarree en het braken.

-En, hoe ging het?

-Ik ben ziek, ik ben vergeten op tijd te eten.

-We hadden je toch gezegd om twaalf uur te eten? Nu zullen de mensen die komen gaan, ook buikpijn en diarree krijgen. Je hebt het eten bedorven.

Aan de voet van de boom

Ten laatste stuurden ze de agouti naar beneden, naar de voet van de boom.

- Nu moet jij je sporen aan de rand van het water laten. Als het water stijgt, ga je landinwaarts; als het daalt, moet jij aan de oever zijn, dat is je taak.

Daarom kan de agouti nog altijd aan de oever van de rivier gevonden worden.

Toen kwamen alle dieren uit de boom. De vier toverden om de boom te verlagen, hij was heel hoog en er zou nog eens zoiets kunnen gebeuren als wat de luiaard deed. Daarom hebben de bomen nu hun huidige hoogte.

Naar het einde van de wereld

Toen gingen ze allemaal naar het woud. Ze moesten naar het einde van de wereld gaan, waar de Zon opkomt. Ze bliezen tabaksrook en daarin opende zich een weg voor hen, door de hemel. Daar gingen ze langs. Achter hen aan kwamen alle dieren; daarom zijn er overal dieren, anders zouden er maar op één plaats dieren zijn.

Ze kwamen aan in een leeg, verlaten huis dat daar stond.

Toen daalde God, Tufana, af.

- Nu gaan we mensen maken.

Hij bracht eieren met zich mee, elk ei met mensen er in. Elk dier moest een ei uitbroeden, en zat op zijn eigen plaats in de maloca. De tijger, links vóór in het huis, broedde de Tanimuca uit. Verderop (rechts van de deur) Imarika Kayafiki (een van de 4 wijzen) voor de Macuna. In het midden van het voorste deel van het huis een anaconda, voor de Letuama. In het midden een andere anaconda, voor de Matapí, daarom zijn zij bijna familie van de Letuama. Achterin, de gavilán voor de Yucuna. De arend, voor de curupiras. De blanken werden uitgebreed door één van de zonen van de wereld, daarom weten zij zoveel en vinden ze zoveel uit.

- Over twee weken komen de eieren uit, dan kom ik terug met heilig water (wijwater), zei Tufana.

Daar waren ze lange tijd... Alle eieren waren in eenzelfde maloca, toen sprongen ze open en kwamen de mensen eruit. Ze waren allemaal klein als kinderen, en het waren er miljoenen. Een viertal eieren openden zich niet, omdat er geen ruimte meer was in de wereld.

Er waren geen zwarten in die tijd, iedereen was gelijk.

Het anaconda-schip⁴³

- Morgen zal ik water brengen, zei God -Tufana-, gezegend water om jullie te dopen. Maar vannacht, tegen middernacht, komt er een schip, een anaconda.

Hij gaf twee blanken ieder een fles brandewijn en een karabijn.

- Jullie moeten hem doden, raak hem precies in zijn ogen, want anders komt hij verder en eet hij iedereen op. Dat zou het einde van alles betekenen. Misschien is één van jullie bang, maar de ander moet flink zijn, daarom zijn jullie met zijn tweeën.

Hij ging weg. Ze begonnen te drinken, de een dronk zijn fles bijna leeg, de ander kon er minder goed tegen en dronk maar de helft. Om middernacht hoorden zij iets als de sirene van een schip:

-- CHOOOOOOIIINNNGG!!

En ze zagen het licht van twee heldere schijnwerpers, zoals schepen en vliegtuigen die hebben. Het waren zijn ogen. De één was bang en kon niet eens zijn karabijn opheffen; hij miste. De andere raakte het monster toen hij al dichtbij was, midden in beide ogen. Toen draaide de anaconda zich om, hij kantelde met zijn buik naar boven. Het was een schip dat er aan kwam.

Het legde aan. Ze losten de hele handel, er waren alle soorten dingen: geweren, munitie, kleren, schoenen, manden, blaasroeren, pijl en boog, bankjes, macana's... Alle uitrusting en spullen van Indianen én van blanken.

Het baden

Toen daalde Tufana opnieuw af (of: hij was in het schip aangekomen).

- Nu komen al deze nieuwe mensen naar dit water, hier moet iedereen in baden en iedereen moet dezelfde taal spreken, het Spaans.

Hij schonk water in een grote schaal, daar kwam iedereen en waste de kinderen uit zijn ei (of: de mansen kwamen zich baden). Eerst werden de blanken gewassen. Het waren er zoveel, dat het water vies werd. De laatsten die zich erin wassen werden daarom zwart, maar even sterk als alle blanken. Dat werden de zwarten.

Toen de Indianen dat zagen, wilden ze niet meer baden.

- Wij gaan het anders doen.

Ze namen schaaltes vol water en warmden het op (betoverden het) om de kinderen te wassen. Zij hielden wel van God, maar omdat het water zo vies was, wilden zij apart.

- Goed, zoals jullie willen, zei God, -dan maar apart als jullie het niet willen.⁴⁴

⁴³In de Tanimuca versie (d) komt deze episode ná die van het baden en de dood. De rol van de twee blanken wordt daar gespeeld door "de zoon van God", Tufana-maki.

⁴⁴Deze episode over de doop komt bij meerdere Tucano groepen voor, bv. de Siriano (Niño, 1978) en de Barasana (Hugh-Jones 1988, pp. 143-144).

De verdeling van de goederen (b - c)

In het schip lagen alle soorten dingen en spullen, handelswaaren, kleding, schoenen, wapens, manden, banken, enz. Ze stalden alles uit op de grond, iedereen kon pakken wat hij wilde. De blanken pakten de kleren en trokken alles aan, de Indianen sloegen ze over de schouder. Daarom gebruiken nu de laatste generaties Indianen kleren.

God wilde dat, daar de blanken de kleren hadden genomen, de Indianen de vuurwapens, geweren en karabijnen zouden pakken, zodat de blanken voor hen zouden moeten werken. Maar de Indianen wilden niet. Ze werden er bang voor: ze waren bang om zich te branden.

Toen pakten de blanken de vuurwapens, en daarom moeten de Indianen voor de blanken werken. De blanken namen ook de buitenboordmotoren, schoenen, kapmesen, bijlen enz; de Indianen hun guayucos⁴⁵, manden, vlechtwerk, blaasroeren en alles wat ze tot op vandaag gebruiken. Zo bleef het.

De verdeling van de goederen (d)

Toen verdeelde hij. Hij gaf schoenen, kleren, enzovoort. De Indianen legden alles op een stapel, en het geweer er bovenop. Maar de blanken trokken broek en schoenen aan, namen het geweer op en schoten ermee.

- Waarom trekken jullie dat niet aan? vroeg Tufana-maki.

- Wij willen het niet.

- Nu moeten jullie schieten met de geweren.

De blanken gingen een voor een schieten.

- Nu de Indianen.

- Nee, we zijn er bang voor.

Ze beefden van angst.

- Neem dan iets anders, zei Tufana-maki.

Ze namen de macana, het blaasroer, de pijl, het schild van tapirhuid, de veren, enz.

Ze trokken de guayuco aan en schoten met hun wapens.

- Dat is goed voor jullie, hou dat maar.

En zo bleef het.

De dood (luisteren)

God "werkte" (toverde) opdat er geen dood zou zijn, zodat de mensen alleen van huid zouden wisselen en weer jong zouden worden. Hij zei:

- Nu mag niemand in deze maloca slapen, want om middernacht ga ik jullie roepen en iedereen moet antwoorden. Zo komt er geen dood voor jullie.

Maar iedereen viel in slaap. Om middernacht riep God, maar niemand antwoordde. Hij riep driemaal, en de jongste van allen antwoordde.

- Jij antwoordt alsof jij de oudste was, nu ga ik een krekel van de maken.

Ook de anaconda antwoordde. God schold hem uit:

- Ik had jou niet geroepen! Voor straf zul jij aarde moeten eten.

Een tor antwoordde, en hij zei:

⁴⁵"Traditionele" kleding van de mannen, bestaande uit weinig meer dan een bedekking van de geslachtsdelen.

- Ook jij moet voortaan maar van aarde leven! Ik riep die anderen!

Alle dieren die van huid wisselen hadden geantwoord: de anaconda, de spin, de curupira, de vlooiën, de slangen, de tijger. Daarom sterven ze niet; ze wisselen van huid. Als wij niet in slaap waren gevallen, zouden we onze huid afwerpen als we oud zijn, en opnieuw jong worden. God heeft ons zeker doen slapen, zodat het oerwoud niet op zou raken.

De dood (stank)

God probeerde het nog een keer.

- Nu jullie niet geantwoord hebben, zei Tufana, -als er iemand sterft, zeg niet dat hij dood is. Zeg dat hij aan het rusten is. Hij zal een week (of: drie dagen) rusten, en dan in de middag moeten jullie binnen zijn en heet water klaar hebben; zo tegen vier uur halen jullie de aarde boven hem weg (of: hij komt het huis binnen). Jullie moeten warm water over hem heen gieten, maar er niets van zeggen als hij stinkt. Dan zal hij weer leven, en er zal geen dood voor jullie zijn.

Toen stierf er een. Ze zeiden:

- Nu rust hij uit.

De gestelde tijd ging voorbij. Iedereen was binnen de maloca; alleen de krekels gingen weg om brandhout te halen. Toen hij terugkwam, stond die dode net op uit de aarde, met nog een grote hoed van aarde op zijn hoofd. Hij stonk. De krekels zei:

- Foei, wat stinkt hier zo?

- Ssst, zeg niets!

- Hoezo zal ik niets zeggen, het stinkt hier verschrikkelijk?

Toen schaamde degene die opgestaan was zich, en sprong weer in het graf (of: viel weer dood neer), om niet meer op te staan.

's Middags kwam Tufana bij hen en zei:

- En? Is hij die zo moe was, weer opgestaan?

- Nee, de krekels zei dat hij stonk, en hij sprong weer in de kuil.

- Dan is er nu niets meer aan te doen, hij komt er nu niet meer uit. Nu zal er altijd de dood zijn, voor allen, Indianen en blanken. Schuld van de krekels. Nu zal je altijd een krekels blijven en geen mens, en je zult bladeren moeten eten.

De vrouwen

Er was een akker met suikerriet. God zei:

- Dat riet is verboden voor jullie, raak het niet aan.

Het was suikerriet. Toen de wereld overstromd was, at de Maagd, Niamatu, de dode mensen op en gooide de botten van de vrouwen weg, daar groeide suikerriet, dat zijn vrouwenbotten. Uit de eieren kwam geen enkele vrouw, alleen mannen. Iedereen woonde in eenzelfde huis. God verbood hen het riet te proeven, maar hij "dacht" zeker opdat ze het wél zouden doen. Er was riet in allerlei kleuren, zwart riet van botten van zwarte vrouwen, wit van witte vrouwen, rood riet van rode botten. Toen gingen er mensen suikerriet zuigen.

- Dat is verboden, zei iemand.

Takken- mensen, dieren

Wortels- volken, culturen

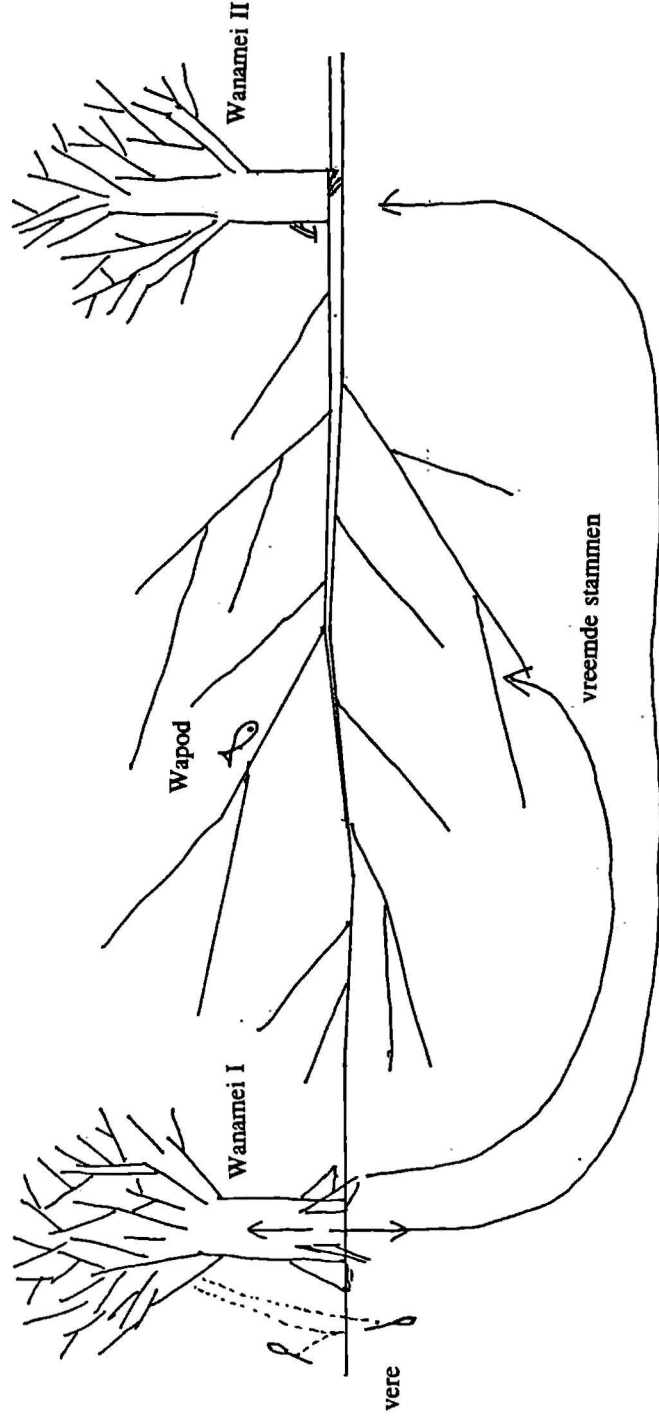
bladeren- mensen

vruchten- dieren, vissen

rivieren

zaad

vuur



- Nou, we zien wel wat er gebeurt, zei een ander.

Bij degenen die ervan proefden, groeiden borsten aan, ze werden vrouwen. Ze schaamden zich. Toen kwamen ze thuis, wat voor een vrouwen waren het, die twee! Zij zijn de moeders van iedereen. Toen kwamen ook alle soorten dieren het riet proeven en werden ook allemaal wijfjes.

Sex

Ze leefden eerst goed en rustig, zonder iets (sexueels) te doen, want de mannen deden dat niet. Toen kwam er iemand die geen mens is, een soort duivel. De vrouw liep ergens en hij vroeg haar:

- Zeg, wat doe jij met de mannen?

- Nee, we doen niets.

- Kijk, dat is zo, zei hij.

Het moet een duivel geweest zijn. Daarna kwam er een vrouw naar de man toe en zei:

- Waarom doe je niet zo-en-zo met mij?

Zij was het die erop aandrong, niet wij. Daarom moet de vrouw veel lijden: als de kinderen sterven, met de menstruatie, ze heeft meer werk. Als wij mannen het gezocht hadden, zouden wij zwaarder moeten lijden.

Bijlen en kapmessen

Toen deed God iets voor de kapmessen, zodat de mensen niet zouden hoeven te zweegen. Hij beval hen de kapmessen in de bomen van het bos te steken, en ze begonnen uit zichzelf te werken. Honderden kapmessen tegelijk aan het werk, het maakte een lawaai als van een storm die de bomen omverwaait.

Toen kwam iemand naar buiten en zei:

- Wat is dit voor kabaal!

Meteen vielen alle kapmessen doods op de grond.

- Waarom luisteren jullie niet! zei Tufana, -nu moeten jullie werken.

Hetzelfde deed hij met de bijlen. Hij liet ze in de bomen slaan en ze gingen zelf door met kappen. Maar iemand klaagde over het lawaai dat ze maakten, en toen hield het op.

De thuisreis

Hier eindigt het oude testament, en begint het nieuwe testament. Al deze mensen waren in het einde van de wereld, bij de zee. De voorouders van de blanken scheidden daar van die van de Indianen, we weten niet waarheen zij gingen. We weten ook niet wat er met God gebeurde, er zijn geen verhalen meer over hem. Onze voorouders vertrokken uit die maloca en reisden stroomopwaarts, via een andere wereld onder de aarde, langs de Amazone, de Caquetá en de Apaporis. Ieder dier had de mensen, die hij had uitgebroed, onder zijn hoede. De curupira die mensen uitgebroed had, nam de mensen uit zijn ei mee. Ryahifanaká, hoofdman van het water, nam de Yucuna mee door het water van de Mirití. De anaconda nam de Letuama mee door het water, door de Apaporis, door de zijrivier Popeyacá en door een kleine stroom, de Acayacá. De tijger, de arend en de curupira namen de Tanimuca mee door de Apaporis.

Onderweg bleven er een aantal achter, en zij wilden als mensen leven, maar die landstreken waren niet goed voor hen. Toen bleven ze in de vorm van dieren: tijgers als ze onder de hoede van de tijger hadden gestaan, en anders arenden of curupiras. Pas toen ze naar deze streken van de Apaporis en Popeyacá kwamen, verschenen ze in de vorm van mensen. Ze kwamen naar buiten en meteen hadden ze daar de maloca, de akkers en alles wat erbij hoort.

De eerste Yucuna hoofdman heette Peri.o. Later verdeelden de Yucuna stammen zich: de Were.ya (de ouderen), de Halarúa, de Chirúa... Ze zijn allen uitgestorven. Wij zijn de jongsten, de Yavinayá.

Een nieuwe wereld

Deze wereld zal eindigen, omdat daar in de geboorteplaats nog twee van dat soort stenen (eieren) zijn overgebleven, die niet opgesprongen. Daarin zijn alle soorten mensen. Die zijn voor de nieuwe geslachten, nadat de wereld zal zijn vergaan. Zij zullen goed leven, ze zullen niet lijden omdat zij Gods bevelen wél zullen opvolgen.

De Indiaanse origine van de handelswaar

Volgens de mythe zijn het geweer, het schip, de zaag en andere typisch "blanke" objecten zoals de injectienaald, van Indiaanse makelij. De vier wijze mannen vertegenwoordigen de Indiaanse volken, tegenover Tufana, geassocieerd met de blanken.⁴⁶ Toch moet verklaard worden waarom de blanken het nú bezitten. Twee maal in de mythe verwerven zij het geweer. Zij komen in het bezit ervan door het te nemen (van de vier wijzen) of te ontvangen (van Tufana). De Indianen op hun beurt, kopen het geweer van de blanke: zij durven het niet direct van Tufana aan te nemen. Er vindt dus een uitwisseling plaats.

⁴⁶cf. Malaver en Oostra, 1984.

Hoe de blanken het geweer verkregen

A	B
Vier wijzen (Indianen)	Twee blanken (of de zoon van <u>Tufana</u>)
doden een menseneter (<u>curupira</u>)	doden een menseneter (anaconda)
met een zaag (door hen gemaakt)	met een geweer (van <u>Tufana</u> gekregen)
Van de botten maakten ze:	Uit het schip kwam, o.a.:

HET GEWEER

Zij jagen ermee,
gebruiken het "als een spel"

De blanken kiezen het geweer,
gebruiken het als een machtsmiddel:

"daarom moeten de Indianen voor de
blanken werken"

De blanken willen het hebben,
de vier wijzen geven het hen:

De Indianen weten of durven het niet te
gebruiken. Zij nemen het geweer niet van
Tufana aan

"Beter dat men zegt:
Indiaan kocht het van blanke"

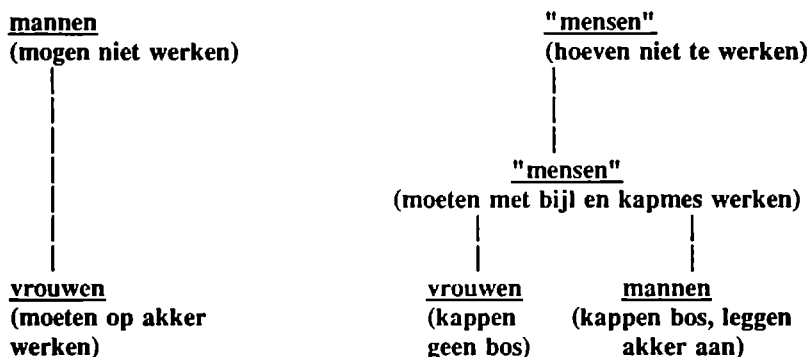
I **Indianen** \longrightarrow **blanken**
 ("wijzen") geven het geweer

II **Indianen** \longleftarrow **blanken**
 kopen het geweer

Zowel de vier cultuurhelden als de blanken gebruiken het geweer met plezier, maar de Indianen werden er angstig van. Dit kan duiden op de bedreiging die van het vuurwapen uitgaat: het komt tenslotte voort uit het innerlijk van gevaarlijke, mensenetende monsters (curupira of anaconda). Het is alsof de blanken de macht bezitten om het geweer onschadelijk te maken.

Vrouwen en mannen

Na het ontstaan van de mensheid zijn er een aantal episoden waarin de huidige toestand van de wereld tot stand komt. In één ervan wordt woud gekapt door zelfwerkzame bijlen en kapmessen, betoverde "blanke" werktuigen. In een ander wordt suikerriet, een "blank" gewas, gekapt met een machete, en geproefd. In beide gevallen gold er een verbod: in het eerste, om de blanke werktuigen te bekritisieren; in het tweede is het verboden van het suikerriet te eten. Als gevolg van de overtredingen, houden de bijlen en kapmessen op met uit zichzelf te werken -en moeten de mensen hen dus hanteren-, en veranderen mannen in vrouwen, die nu op de akker zullen moeten werken. Hier vallen op, de soortgelijke transformaties van "mensen die niet hoeven te werken" en "mannen die niet mogen werken", in "mensen" en "vrouwen" die gedoemd zijn tot werken. Verder kunnen de "mensen" uit de eerste episode gezien worden als "mannen", want zij zijn het die doorgaans het bos met bijlen en machetes kappen. De taakverdeling tussen mannen en vrouwen in de landbouw komt dus tot stand in beide episodes gezamenlijk:



De transformatie van mannen in vrouwen wordt vergeleken met die van de kapmessen en bijlen, van actieve, geanimeerde werktuigen in "dode", passieve voorwerpen. De sexuele arbeidsverdeling is ook onderwerp van andere mythen van de Yucuna-Tanimuca, met name die van Canumá.⁴⁷ Hier wordt dit gegeven nadrukkelijk gemedieerd door de Indiaan-blanke oppositie. Er zijn nog verdere verbanden. Het suikerriet, dat mannen in vrouwen verandert, is een "blank" koloniaal gewas, waarvoor Indianen als slaven werden ontvoerd ("opgegeten"). In de mythe ontstaat het uit de botten van de menseneters die verdronken in de overstroming.

Ziekte

De mythe koppelt de ziekte onlosmakelijk aan de handelswaar. Het besef van hun gezamenlijke verspreiding wordt grafisch uitgedrukt in het symbool van het schip, als

⁴⁷cf. Herrera, 1975.

bewegend omhulsel van beide. Dit schip heeft een dubbele natuur, die op indringende wijze de dubbelzinnigheid van het contact met de blanke handelsnetwerken onder ogen brengt. In zijn positieve gedaante is het de brenger van handelswaar, maar de vier "wijzen" die het bouwden ontdekten een dodelijke ziekte in zijn binnenste, waar ze de stammen voor waarschuwden. Het schip is een reuzenslang, die de mensen verslindt, en pas door tussenkomst van de blanken (of van hun god, Tufana) weer verandert in een handelsschip. Het negatieve aspect verdwijnt echter niet: het lukt Tufana hierna niet, de mensen alsnog voor de dood te beschermen. Het ontstaan van de handelswaar, ook in deze ambivalente relatie met de ziekte, is een gezamenlijke daad van Indianen en blanken.

In een andere Yucuna mythe, opgetekend door Jacopin, wordt het ontstaan van de diverse Indiaanse stammen en blanke nationaliteiten gerelateerd aan het ontstaan van de menselijke spraak en de verschillende talen. Deze schepping wordt verricht door de vier broers, Cahipulakena, en "de Oude Tijger", die evenals Tufana, ook niet in de verdere Yucuna mythologie voorkomt. De "verdeling van de goederen" laat dezelfde attitudes van blanken en Indianen zien. De vrouwen verkrijgen hun spraak van Ñamatuna (Niamatu) waardoor zij niet sterven: zij schudden hun huid af als ze oud zijn.⁴⁸

Samenvatting

Enkele kernpunten om te behouden zijn:

- De Yucuna contactideologie benadrukt de Indiaanse origine van de handelswaar; de tegenstrijdigheid en ook de koppeling tussen de Indiaanse en "blanke" economische systemen; de opvatting van de slavenjacht als blank kannibalisme; de relatie tussen handelswaar en ziekte.
- Het cosmologisch model van deze culturen is gecentreerd rond de relaties tussen het eigen woongebied als "midden van de wereld", en de Monding in het oosten: het einde van de wereld, waar het menselijk leven is ontstaan.
- Er bestaan verschillende genres in de mondelinge overlevering, met bv. onderscheid tussen oorsprongsmythen en historische verhalen. Deze overlevering is actueel: ontwikkelingsprojecten vormen de kontekst van de mythen.

⁴⁸Jacopin 1988, pp. 137-138.

3. DE YECUANA

Localisatie

De Yecuana of Makiritare zijn een Carib sprekende groep in de hooglanden van Guyana, in zuid-Venezuela, aan de bronrivieren van de Orinoco: de bovenloop van de Ventuari, Cunucunuma, Caura en andere rivieren. Volgens Barandiarán is het oorspronkelijke Yecuana gebied de Padamo/Cuntinamo, en zijn zij in de loop van de tijd (vanaf de XVIIIe eeuw) ook verder noordwaarts getrokken, tot hun huidige territorium aan de Ventuari, Caura en Erebató. De Yecuana zijn de meest zuidwestelijk gelegen Carib groepen van het Guyana gebied. Zij zouden deelgenomen hebben aan grote migraties van Carib volken, in de XVe eeuw, en de door hen aangetroffen Arawak groepen hebben geabsorbeerd.¹

Contactgeschiedenis

De Yecuana hebben zich sinds vóór de koloniale tijd onderscheiden door hun actieve deelname in de intertribale handel. Samen met de Kariña, Pemón en andere groepen vormden zij een uitgestrekt handelsnetwerk, met vertakkingen tot de Caribische kust, het Andesgebergte en de midden-Amazonerivier. Dergelijke handelsrelaties verliepen altijd via verwantschapsrelaties, met een voorkeur voor permanente handelsallianties, die onderhouden werden via lange-termijn kredieten over en weer. In het koloniale tijdperk werd deze handel omgevormd in de zin van de distributie van industriële goederen (geweren, stalen werktuigen, kralen), verkregen in de Europese nederzettingen. De Yecuana werden leveranciers voor de omringende groepen.²

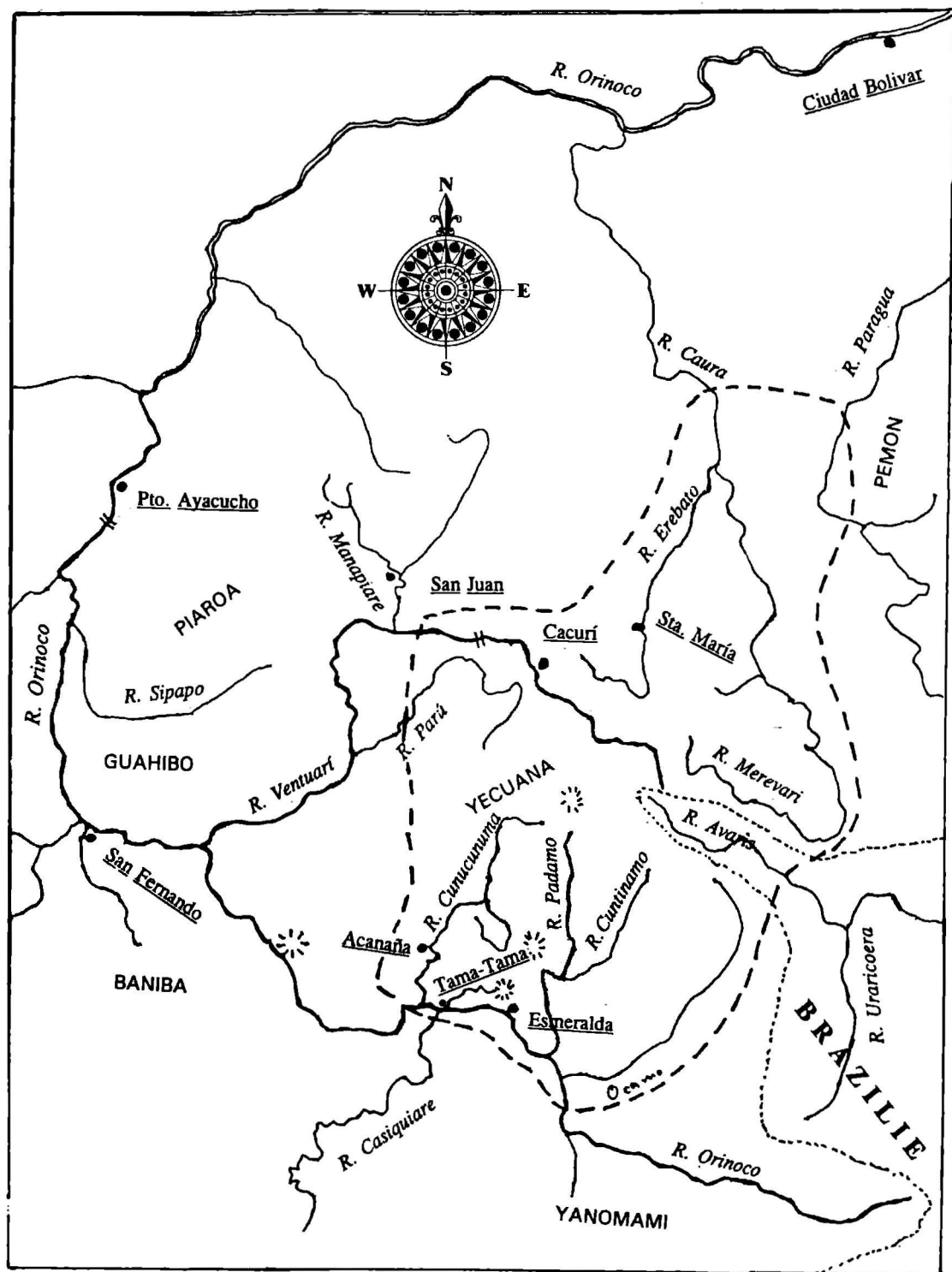
De Spaanse periode

Halverwege de XVIIIe eeuw kwamen de Yecuana voor het eerst in contact van met de "blanke" wereld. Vanaf ca. 1740 werden zij en naburige groepen van twee zijden aangevallen door slavenjagers:

- vanuit het zuiden (de Rio Negro-Casiquiare) door de Portugezen en hun Arawak bondgenoten;
- vanuit het noorden en oosten (via de Ventuari, Caura, Paragua, Uraricoera en Rio Branco) door Carib stammen, die slaven verkochten aan de Nederlandse kolonie in Guyana.

¹Barandiarán 1979, pp. 15, 17.

²Malaver en Oostra, 1989.



Volgens de legenden kwamen deze gevreesde Mawisha vanuit de Caura en Erebató naar het Padamo gebied, namen ze de Yecuana bij honderden gevangen, doodden ze alle mannen en aten hen op, en voerden ze de vrouwen mee. Volgens de overlevering offerden ze deze vrouwen in rituele feesten in hun eigen land aan de Caura, en aten ze alleen hun geslachtsorganen op; de rest gooiden ze weg.³

In 1744 begon een periode van intensief contact met de Spanjaarden, die tot 1776 zou duren. De jezuïet Manuel Román verkende als eerste Spanjaard de doortocht naar de Río Negro via de Casiquiare, waar de Portugezen al enige tijd gebruik van maakten. Hij zocht vriendschappelijk contact met de Yecuana -zijn gidsen langs deze rivieren-, en beloofde hen te beschermen tegen de slavenhandel. Inderdaad vielen de Spanjaarden in het noorden de Carib van de Caura/Paraguay aan, en verspreidden hen naar de Orinoco; ten zuiden riepen zij de invallen van de Portugezen en hun Arawak bondgenoten (Guayupinabe) een halt toe.⁴

In het kader van de grensafbakening met Portugal bezetten vanaf 1758 Spaanse militairen het Orinoco-Río Negro gebied en bouwen een serie forten. Ook zochten zij de rijke cacao-velden in het gebied. In 1760 beleegde kapitein Díez de la Fuente grote bijeenkomsten van Yecuana aanvoerders, met name Wasaha in Esmeralda en Wadena aan de hoge Padamo. Hij deelde handelswaren (kapmessen en kralen) uit, en bood hen de Spaanse bescherming aan tegen Europese en Indiaanse slavenjagers. Hiertoe vroeg hij hen de macht van de koning van Spanje te erkennen, en in grote dorpen bij de Spaanse forten te gaan wonen. Ook inspecteerde hij de cacao-velden en bestelde zestig grote manden voor de komende oogst. Na formeel en zorgvuldig overleg tussen de Yecuana leiders, kwam een bondgenootschap tot stand.⁵

In 1761 verplaatsten de Yecuana groepen van Wasaha, Wadena en anderen zich naar La Esmeralda, een savanne aan de voet van de legendarisch Duida berg. Zij hielpen de Spanjaarden met de bouw van hun fort aan de Casiquiare.⁶ Behalve arbeid, leverden de Indianen de Spanjaarden het benodigde voedsel en logistiek belangrijke goederen als kano's, manden en ander handwerk. In ruil hiervoor ontvingen zij kapmessen, textiel en overige handelswaren.⁷

Toen de Spaanse bezetting zich tijdelijk terugtrok, na een beleidswijziging in Madrid, verlieten de Yecuana snel de nederzettingen langs de rivier, en keerden terug naar de hoge Padamo. Het kostte de volgende groep Spaanse militaire kolonisten moeite, hen te

³Barandiarán 1979, pp. 14-15, 46; zie hoofdstuk 6.

⁴Barandiarán 1979, pp. 6, 14-15, 19.

⁵Barandiarán 1979, pp. 21-24.

⁶Vandaag is dit strategische punt in handen van de Noord-Amerikaanse New Tribes Mission (cf. Aarts 1988, Malaver en Oostra 1989).

⁷Barandiarán 1979, p. 28-29; Coppens 1971, p. 33.

bewegen opnieuw naar de Orinoco te komen. Hiervoor namen zij de voornaamste aanvoerders, onder wie Wasaha en Wadena, mee naar Angostura. Deze stad verscheen in het wereldbeeld van de Yecuana als de bron van ijzer, textiel, vishaken, kralen en kruut. In 1767 kwamen de opperhoofden terug naar Esmeralda, waar drieduizend Indianen hen opwachtten. Het dorp werd opnieuw gesticht en had, in minder dan twee jaar, honderd huizen, een stenen kerk en een fort. Capucijners en Franciscanen vestigden andere missiedorpen aan de Padamo; de Jezuïeten waren uit het Spaanse rijk verbannen.

Om het bezit van het gebied te consolideren, werd een route geopend van Esmeralda tot Angosturas, met een totaal van 30 versterkte pleisterplaatsen over 800 km, die de stroomgebieden van de Padamo, de Ventuari en de Caura kruisten. (Humboldt spreekt, volgens Barandiarán ten onrechte, over 19 forten, permanent bemand door Spaanse troepen met kanonnen). Voor de Yecuana was het een belangrijke toegangsweg naar Angostura, want de route langs de Orinoco rivier was twee maal zo lang. Tevens werden hiermee de nog steeds doorgaande invallen van de Carib slavenjagers ingeperkt.⁸ Barandiarán looft de positieve kanten van de eerste Spaanse veroveraars, en spreekt zelfs, in verband met de kolonie Esmeralda, over "autogestión". "De Yecuana Indiaan vertrouwde de Spanjaard en had hem lief".

Maar voor de bouw van de forten werden de Yecuana tot dwangarbeid gebracht. Vanaf 1772 begon deze situatie voor hen ondraaglijk te worden. De handel met Angosturas werd steeds ongunstiger, vanwege de druk van missionarissen en militairen. In 1776 kwamen de Yecuana massaal in opstand en verdreven de Spanjaarden uit het hele gebied. Zij staken alle posten langs de bevoorradingsroute in brand, en trokken zich terug naar de bijna ontoegankelijke gebieden van de hoge Cuntinamo. De handel met Angosturas stopte.⁹

De lange-afstand handel

De Yecuana begonnen relaties aan te knopen met hun eerdere vijanden, de Carib, die door de Spanjaarden waren opgejaagd. Via hen kwamen ze in contact met de bewoners van de zeeoever: de Nederlanders of Faranakiri, en met de Pemón-Indianen van de Gran Sabana, ten oosten van hun gebied, die zij Etti of Ettichomo noemden. De Makushi vormden een knooppunt in het handelsnetwerk van de Nederlanders vanuit de Caribische kust. Na korte tijd besloten de Yecuana echter niet meer via deze groepen te handelen, maar rechtstreeks de bron van de begeerde goederen op te zoeken. Ze ondernamen daartoe de gevaarlijke reis, van meer dan een jaar, langs negen grote rivieren, tot het Nederlandse fort Kijkoveral aan de monding van de Esequibo rivier. Tussen 1780 en 1809 werd de handelsroute naar Demerara, Berbice en Nederlands Guyana gevestigd. Twee generaties vóór de onafhankelijkheid van de rest van Venezuela, hadden de Yecuana de Spaanse controle op de

⁸Barandiarán 1979, pp. 30-32, 34-36.

⁹Barandiarán 1979, pp. 40-41; Guss, 1981; Coppens, 1971.

hogere Orinoco doorbroken. En ook na de onafhankelijkheid gingen zij niet terug naar Angosturas.¹⁰

Sindsdien werden zij tussenhandelaren en leveranciers van westerse goederen voor de stammen in de omgeving. Deze rol is voor hen zo belangrijk, dat ze zelfs hun gevoel van identiteit er aan ontleen. De naam "Yecuana" betekent nl. "Mensen van de rivieren", dus reizigers en handelaren.

De tocht voerde hen door het gebied van vijandige stammen, bekend als menseneters en slavenjagers, maar was toch zo aantrekkelijk dat Yecuana kano's gedurende de hele XIXe en tot het begin van de XXe eeuw naar de Guyanese kusten bleven varen. De Nederlandse aanwezigheid aan de Esequibo eindigde in 1814. In de afwikkeling van de Napoleontische oorlogen kwamen deze bezittingen toe aan Engeland. Sindsdien handelden de Yecuana met de Engelsen. In 1840 ontmoette Schomburgk Yecuana van de Cunucunuma, die op weg waren naar Georgetown, via de route Casiquiare - Rio Negro - Rio Branco - Rupununi - Esequibo (zie kaart 19, hoofdstuk 6). Zij ruilden katoenen hangmatten en andere handnijverheid, evenals jachthonden, tegen Sheffield messen en bijlen.¹¹

Mythen en legenden

De Yecuana herinneren zich de oorsprong van hun handelsrelaties in "historische" legenden en in mythen, die getuigen van een diep geworteld historisch bewustzijn, dat reikt tot honderden jaren terug. De Yecuana dragen een sterke etnische trots, ondermeer juist gebaseerd op hun verhoudingen met de "blanken". Deze geschiedenis is bewaard in diverse verhalen, onderling verbonden maar onderscheiden door de aard van de opgevoerde personages en handelingen. De hierna volgende versies zijn overgenomen van Guss (1981, 1987) en Coppens (1971), beiden gebaseerd op de Civrieux, en van Barandiarán (1979).

De oorsprong van de handelswaar¹²

Na een reeks tegenslagen vanwege de tegenwerking van zijn broer, de slechte Odosha, besluit Wanadi zich van hem te verwijderen en deze wereld te verlaten. Hij reist steeds verder van het Yecuana woongebied weg, maar Odosha achtervolgt hem. Op zijn vlucht werpt hij obstakels op om Odosha af te leiden en op te houden: stroomversnellingen met veel jachtwild. Maar Odosha staakt zijn achtervolging niet, en Wanadi schept dan achtereenvolgens de blanke steden Pto. Ayacucho, Angosturas (aan de Orinoco), Caracas, Amenadiña (aan de Caribische kust), en uiteindelijk "Dama" (aan de overkant van de zee). Hij vult deze plaatsen met handelswaar,

¹⁰Barandiarán 1979, pp. 41-42.

¹¹Coppens 1971, p. 35.

¹²Guss 1987, pp. 54-56.

schitterende spiegels en ("blanke") technologische snufjes en plaatst er de blanke bevolking (Fañuru, Yaranavi, Hurunku).¹³

Daarom hebben jullie veel dingen, maar Wanadi heeft ze allemaal gemaakt, alles om Odosha te troosten. Daarom hebben jullie daar zoveel - motoren, schepen, radio's... Jullie zeggen, "Kijk naar die arme Indianen die niets hebben". Maar al die dingen die jullie hebben, heeft Wanadi gemaakt. Hij maakte ze zodat Odosha daar zou blijven.

Odosha blijft tenslotte achter in de laatste nederzetting die Wanadi schiep, aan de rand van de hemel, vol met toverachtig schijnende stenen en gepolijste metalen spiegels.

Het verzet tegen de Spanjaarden¹⁴

De Spanjaarden kwamen over de weg naar Angostura, die de Yecuana hadden geopend. Zij kwamen van alle kanten tegelijk, gewapend met vuurwapens, doodden de Indianen en aten hen op. De overlevende Indianen verscholen zich in de grotten. De grote shaman Mahayuari, die op de heilige savannes van de hoge Cuntinamo woonde, leidde het verzet. Eerst bespiedde hij de Spaanse kampen, zonder de oorlog te openen. Toen strooide hij heilige tabaksbladeren in bepaalde riviermondingen langs de Cuntinamo, de Orinoco en de Tama-Tama rivier, de "moeder van alle rivieren". De mensenetende Spanjaarden konden hem niet zien; hij had de gedaante van een tijger aangenomen. In de Casiquiare strekte hij zich uit in een hangmat; hij rookte, hij zong, hij sliep en wachtte.

Overall waar hij zijn tabaksbladeren in het water had gegooid, verschenen stroomversnellingen en waterkolken, waar de Spanjaarden onherroepelijk schipbreuk leden en verdrinken. Zij veranderden in de stenen langs de rivier. Als zij hun kano's over land langs de stroomversnellingen probeerden trekken, vrat de heilige Tijger hen op. De Spanjaarden begroeven zo snel mogelijk hun grote rijkdommen, schatten die tot op vandaag niet zijn teruggevonden. Aan de hoge Cuntinamo ligt zo'n schat begraven; de aarde daar is giftig, en wie de schat aanraakt, sterft. Toen de laatste Spanjaard gedood was, ontwaakte Mayahuadi, sprong van zijn hangmat, en vloog - veranderd in een vogel - op van de Casiquiare naar de hemel, uitroepend: "We zijn vrij!" Alle Yecuana hoorden hem, en kwamen hun grotten uit. Mayahuadi ligt

¹³Guss gebruikt de termen Yaranavi en Fañuru anders dan Barandiarán en de lokale traditie in het gebied. Beide zijn termen voor Spaanstalige blanken. Guss noemt Yaranavi de goede Spanjaard, die de Yecuana rijkdom gaf, en Fañuru een slechte figuur, die hem overmeesterde. Barandiarán maakt aannemelijk dat "Fañuru" ("Hañoro") afgeleid is van "Español". Anderzijds wordt de term "Yaranavi" gebruikt voor "blanken" in het algemeen. De Arawak stammen van de Rio Negro gebruiken dezelfde term: yaránabe of Yalanawinai. (Wright 1983, pp. 538-539; Matos 1987, p. 29; Malaver en Oostra, 1989.)

¹⁴Barandiarán 1979, pp. 42-44.

begraven in de hoge Arahame rivier; zijn as heeft de macht koorts en verkoudheid te genezen.

Deze mythe heeft talrijke lokale varianten; bijvoorbeeld, in de Caura rivier spreken de Yecuana over hun grote shaman Yahimadu, die met zijn broers de Spanjaarden in die rivier deed zinken, en hun kano's veranderde in de reusachtige stenen van deze rivier. Maar volgens Barandiarán is dit geen historisch betrouwbaar gegeven, want langs de Caura woonden in de XVIIIe eeuw geen Yecuana.¹⁵

Amenadiña¹⁶

Toen de Yecuana voor het eerst de Spanjaard ontmoetten, noemden zij hem Yaranavi, en meenden ze dat hij door hun cultuurheld Wanadi was gezonden en dat deze hem in de hemel zijn ijzeren en gewoven voorwerpen had gegeven. Hij was blank, omdat Wanadi hem uit witte klei gemaakt had. Yaranavi was de rijke man, Wanadi's winkelier, vriend van de armen. Hij reisde altijd rond en verhandelde zijn waren. Onze voorouders bezochten hem ook in Ankosturaña (Angosturas) en leerden hun spullen te ruilen voor dingen die zij niet hadden.

Toen Yaranavi later een onderdrukker werd die de Yecuana dwangarbeid oplegde, was dit omdat een andere, slechte blanke, Fañuru, geschapen door de duivel, Odosha, hem overmeesterd had. De Yecuana aanvoerders knoopten toen handelsrelaties aan met de Makushi, maar besloten kort daarop verder te reizen tot de plaats waar deze stam haar rijkdommen (waaronder nu ook geweren) verkregen. Iahena Waitie leidde een groep van zes man, waaronder de grote shaman Kadahiawa. Na een lange reis door het land van de Carib en de Matiuhana, met hun gevaarlijke Kanaima magie, kwamen zij aan bij de Caribische kust, oftewel de kust van Akuena, de Wereldzee. De Nederlander werd Hurunko genoemd: hij moest nu in de gunst van Wanadi staan.

Toen zagen zij een dorp, geheten Amenadiña. Het was geen Yecuana dorp, maar een dorp van geesten. De hoofdman was Hurunko. Hij was Wanadi's vriend. Hij ging (vaak) naar de hemel met al zijn mensen om Wanadi te bezoeken. Daarom kwamen er zulke grote schepen naar Amenadiña. Zij staken de oceaan over en voeren naar Motadewa, Wanadi's dorp. Hurunko's schepen vertrokken leeg uit Amenadiña, en kwamen vol terug, en losten al het voedsel en de goederen uit de hemel in Amenadiña. Ze waren steeds heen en weer aan het varen.

Toen Iahena Waitie en zijn zoons naar Amenadiña gingen om het ijzer van Hurunko te krijgen, bleef de shaman Kadahiawa in het woud achter op wacht. Hij moest uitkijken voor de Matiuhana stam. Dezen stuurden Kanaima op de mensen af. Die Kanaima waren geen geesten, maar mannen. Zij staken de kwade geesten in hen.

¹⁵Barandiarán 1979, p. 45.

¹⁶Guss 1981, pp. 21-24.

Dan lieten ze ze los in het woud. De Kanaima nemen verschillende gedaanten aan, ze verschijnen als tijgers, slangen of andere gevaarlijke dieren. Ze rennen om je heen als krankzinnigen, ze wurgen en eten iedereen op die ze zien. Als ze iemand aankijken wordt hij krankzinnig: zelfs als hij ontsnapt, is die blik voldoende om hem gek te maken. Dan begint hij ook rond te rennen, op zoek naar mensen om aan te vallen. Er komen zo steeds meer Kanaima.

De handelsrelatie met Hurunko was gevestigd, maar tegelijk brachten de reizigers de kwalijke magische invloeden van vreemde stammen mee naar huis: ze kwamen thuis als kannibalen, bezeten door Kanaima geesten. Er volgde een bloedige strijd tussen de Yecuana onderling, waarbij een vierde deel van de bevolking omkwam. De situatie werd tenslotte bedwongen met behulp van shamanen van een naburige stam. Het begin van het handelscontact betekende dus nieuwe, grote bovennatuurlijke gevaren, invloeden van vreemde en vijandig gezinde volken, en ook onderlinge verdeeldheid onder de Yecuana.

Amenadiña¹⁷

Hij reisde heel ver om er te komen. Hij liep tot de Paragua, tot Auanti, en tot Roraima, waar de Makushi wonen. Zij hadden ijzer en geweren. Ze trokken samen verder naar Kamarata (de Mazaruni rivier) en stroomafwaarts naar Aménadi (de Essequibo). Dat was de weg van Amenadiña. Daar zagen ze de huizen, vol ijzer en stoffen. Onze voorouders bleven daar werken, om de spullen te kopen. De mensen van de zee hadden mijnen en kapten hout. Ze betaalden hen goed, ze gaven hen geweren, kralen, honden en kapmessen. Toen ze alles hadden, kwamen ze terug. Zij brachten de geweren en de honden. De mensen waren blij, net als vroeger.

Wanadi¹⁸

Wanadi vermoedde dat Yaranavi (de Spanjaard) onder de invloed is gekomen van de boze Fañuru, en onderwierp hem aan een proef om te zien of hij zijn gaven nog verdiende. Hij vroeg hem naar de hemel te gaan om zijn (Wanadi's) moeder te bezoeken. Hij gaf hem een paard en geld om er voer voor te kopen, en wachtte af. Inderdaad ging Yaranavi niet, maar verstopte zich een tijd achter een boom, en kwam later terug bij Wanadi. Hij vertelde hem dat zijn moeder in orde was. Wanadi vroeg hem wat ze aan het eten was. Mango's, zei Yaranavi, waarmee hij door de mand viel:

- Leugenaar! schreeuwde Wanadi. -Leugenaar zul je voortaan genoemd worden. Er zijn geen mango's in de hemel! Mijn moeder heeft er nooit een gezien! Ik heb je

¹⁷Civrieux, cit. in Coppens 1971, p. 34.

¹⁸Guss 1981, pp. 24-28.

doorzien, je bent niet gegaan. Je hebt het geld achtergehouden. Je hebt je paard geen eten gegeven, nu is hij vel over heen!

Yaranavi antwoordde niet. Hij keerde terug naar Angosturas en bleef daar bij de Fañuru. Hij heeft Wanadi nooit meer gezien; hij is zelfs zijn naam vergeten. Tot op vandaag wordt Yaranavi "Leugenaar" genoemd.

Toen riep Wanadi de goede Hurunko en vroeg hem hetzelfde. Hurunko ging, en bezocht Wanadi's moeder. Op zijn terugkeer gaf hij de goede antwoorden, en werd hij beloond:

-Goed, zei Wanadi. -Jij bent goed, je deed wat ik je vroeg, je hebt de waarheid gezegd. Ze zullen je nu de "Doener" noemen. Nu zal ik je betalen, ik zal Yaranavi niet betalen. Hij verdient alleen maar straf.

Wanadi ging naar zijn huis in de hemel, in het Noorden, aan de overzijde van de zee. Hij haalde geweren, vishaken, kapmessen, kleren. Hij bracht het allemaal en gaf het aan Hurunko.

Ahisha¹⁹

In de mythische tijd had iedereen een vogel als dubbele natuur. Zo was Ahisha, de witte reiger, het alter ego van Yaranavi; de zwarte paujil die van Odosha, de duivel, en de rode specht die van Wanadi. Ahisha was dus de Spanjaard van Angosturas, maar de tweelingbroers Iureke en Shikiemona wisten dat de goederen, die deze handelaar verkocht, van een ver en geheim land kwamen, machtiger dan dat van Ahisha zelf. Iureke, de slimste van de twee, trad op in de vorm van een kolibrie en overreedde Ahisha hem naar Amenadiña te brengen. De kleine kolibrie kon de lange vlucht niet zelf maken, en moest zich vastklampen aan Ahisha's poten. Ook kon Iureke niet eten, want dan zou Ahisha zijn identiteit doorzien: de kolibrie eet immers niet. Maar hij bereikte Amenadiña en leerde het geheim van de schatten die daar zijn. Bij zijn terugkeer vertelde hij zijn broer:

- Ik ben gegaan: ik heb zijn geheim ontdekt. Er is ver weg een prachtig dorp, aan de rand van de zee. Het heet Amenadiña. Dat is de plaats waar het ijzer en de kleren zijn. Ik heb alles gezien. Ik ging als een kolibri, hij herkende me niet. Ik kon niet eten, omdat de kolibri niet eet. Daarom voel ik me ziek.

-Goed, zei Shikiemona. -Nu weten we het. We gaan er samen heen. Ik wil het ook zien. Nu kan je eten als een mens. Je bent geen kolibri meer.

Samen maakten ze de reis opnieuw, dit maal veranderd in insecten en verstopt in Ahisha's cassavemand, waar ze zich onderweg aan tegoed deden. In Amenadiña aanschouwden ze alle rijkdommen, en keerden terug als motten tussen Ahisha's veren. Toen stalen ze de mand met goederen die Ahisha mee naar huis bracht, en gingen naar hun dorp, Yaviña, om ze te verdelen. Terug in Yaviña, riepen ze alle mensen bijeen.

¹⁹Guss 1981, pp. 28-33.

- Dit hebben we in Amenadiña gekocht, zeiden ze. -We weten de weg.

Iedereen kwam de geweren, het ijzer, de kleren bekijken; ze waren blij. Ze verdeelden alles onder de mensen, en toen dansten ze.

- Wij willen ook gaan, zeiden ze allemaal.

- Goed, dit is de weg.

Ze legden hen de weg uit. Daarvóór kenden de mensen die weg niet, alleen Yaranavi kende hem, hij was de Ijzer-Man. Als onze voorouders geweren en kapmessen wilden hebben, kleren, kralen, vroegen ze Yaranavi erom. Hij verkocht hen alles. Nu wisten zij het ook, zij gingen ook naar Amenadiña. Ze vergaten Yaranavi; ze gingen niet terug naar Ankosturaña.

De mensen van vandaag weten het nog. Daarom kennen ze de ijzeren weg, de weg van de kleding. Die twee jongens ontdekten hem in het begin. Het is een lange, lange weg. Amenadiña ligt aan het einde van de aarde.

De eerste mythe geeft een verklaring voor de verschuiving in economische en politieke allianties van de Yecuana, van de Spanjaarden naar de Nederlanders. De mythe van Ahisha gaat over de tot stand koming van de toegangsrouten tot de blanke vestigingen aan de Caribische kust: de eerste reis naar Amenadiña. Ditmaal zijn de reizigers niet de legendarische Waitie aanvoerders, maar de cultuurhelden Iureke en Shikiemona.

Deze overleveringen laten enkele dynamische aspecten zien van de Europese handelsnetwerken in het Zuidamerikaanse oerwoud. De Yecuana vertellen over de opeenvolgende veranderingen in de positie, die zij hierin hebben ingenomen:

- van géén contact naar de Spaanse economische en politieke invloedssfeer;
- verplaatsing van het Spaanse naar het Nederlandse netwerk;
- verschuiving van hun positie daarbinnen, middels direct contact met de blanke handelsposten, waardoor "tussengroepen" omzeild werden;
- op hun beurt, rol van de Yecuana als tussen-groepen, die weer anderen (Yanomami, Sanema) van zich afhankelijk maken via de handel.

Het doel van de Yecuana teksten is de toegangsweg tot de Europese goederen te verklaren; het mijne, bij het hier opnemen van deze teksten, de treffende Indiaanse geopolitieke perceptie te tonen.

De expansie naar het noorden

De huidige Yecuana bevolking van de Ventuari, Caura, Erebató, Paraguarí en Awari (Rio Branco) komt voort uit migraties vanuit het Padamo gebied. Vóór de XVIIIe eeuw waren deze gebieden ten noorden voor hen ontoegankelijk, vanwege de aanwezigheid van Carib stammen. Het oorspronkelijke Yecuana gebied, waar de stammen woonden, die vriendschap met de Spanjaarden sloten, omvat de Padamo, de Cunucunuma en de Orinoco tot de Yacapaná berg. Volgens Barandiarán hebben de Yecuana hun expansie noordwaarts, naar

de hoge Ventuari (vanwaaruit de Carib hun aanvallen plachten uit te voeren) te danken aan de Spanjaarden. Zij gebruikten de Caura en Erebató wel als handelsroutes naar Angostura, maar woonden er toen nog niet - de Spanjaarden vestigden er gepacificeerde Carib-Indianen in dorpen. Pas later noodzaakte de handel met de Esequibo hen, de hoge Caura / Merevari te bezetten, evenals de hoge Mawaris, die naar de Rio Branco stroomt. Maar ze bezetten alleen de hoogste plaatsen, vanwaar doorvaart mogelijk was.

Volgens de overlevering was Shirishi degene die voor het eerst een grote Yecuana nederzetting op de hoge Erebató vestigde. Er had een Spaans dorp met Guinao-Indianen in de streek gestaan, maar na de overwinning van Bolívar in Angostura waren de Spanjaarden gevlucht. Een broer van Shirishi vestigde zich op de hoge Caura. Dit moet hebben plaatsgevonden tussen 1840 en 1850. Van hieruit bleven zij handelen met de Esequibo. Na onderlinge twisten bleef Shirishi wonen bij de Wai-Wai Indianen van de Rupununi, en werd opgevolgd door zijn zoon Kumashi (1865-1921). Tegen 1912 vestigde een Yecuana groep zich in de toegangsweg tussen de Caura-Paraguay en Caroní, langs de midden Paraguay. Tot op vandaag zijn er Yecuana aan de Paraguay.²⁰

Volgens Barandiarán zijn talrijke Arawak stammen geassimileerd door de Yecuana. Welke groepen, hoe (vrijwillig? met geweld?), wanneer en waar precies, is minder zeker. De huidige Yecuana erkennen nog duidelijk hun afstamming van meer of minder "zuivere" Yecuana of van geassimileerde Arawak, maar mijden dit onderwerp. Spaanse documenten en de Indiaanse traditie wijzen in dit verband op de Guinau van de Casiquiare, de overgebleven Cariña (Carib) in de Erebató, en andere stammen van de Cunucunuma, de Ventuari en de Caura.²¹

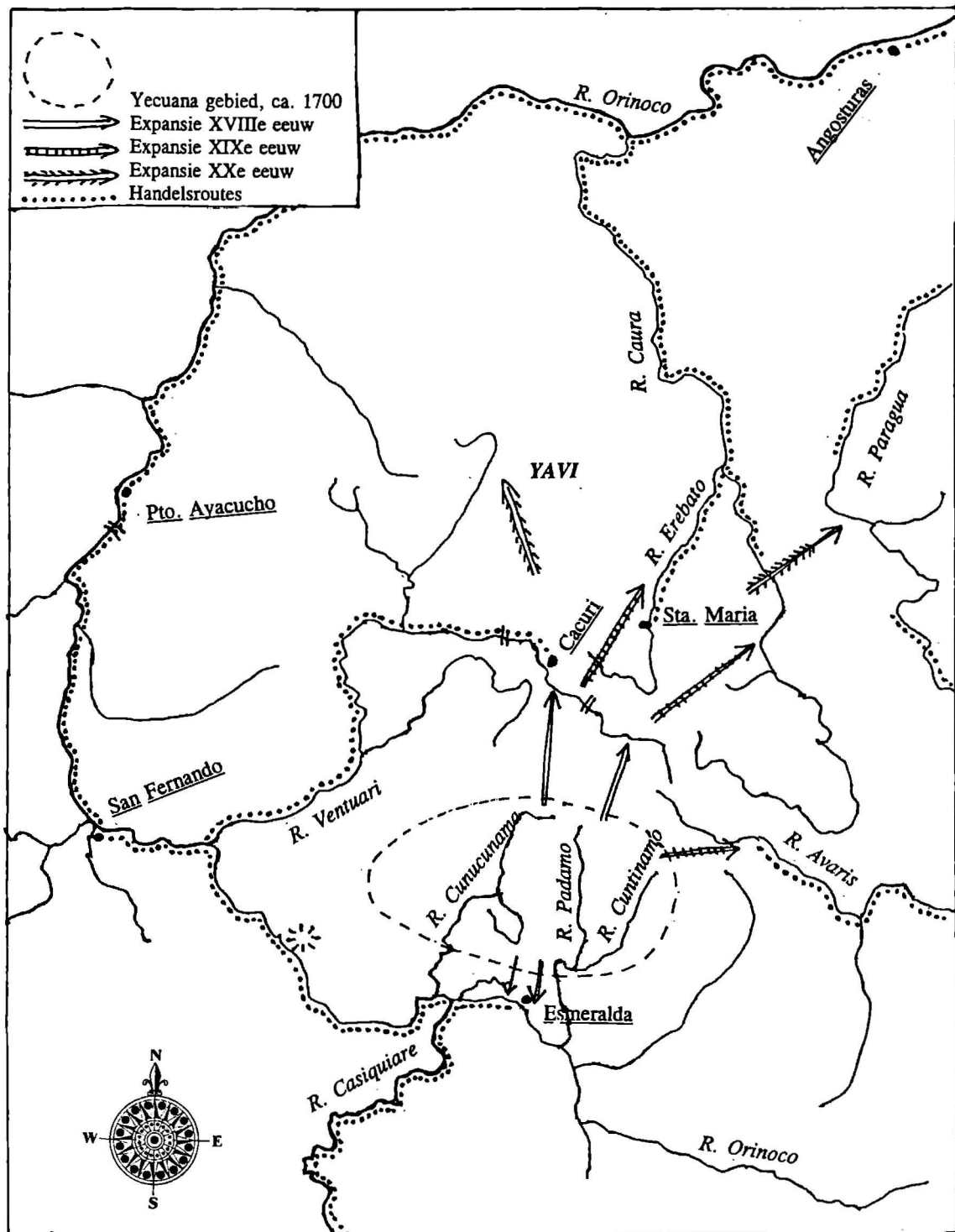
Inter-Indiaanse handel

In de jaren 60 onderzocht Coppens de Indiaanse handelsbetrekkingen in de Caura rivier. Op dat moment had de penetratie van de "blanke" handel in Indiaans gebied, met gemotoriseerd vervoer over de rivieren en met de luchtvaart, de intertribale handelsnetwerken goeddeels opgebroken. Er werden vaker handelsexpedities ondernomen, maar minder ver, en de handel met verafgelegen stammen werd gaandeweg gestaakt. De Yecuana ondernamen geen reizen meer naar de Caribische kust; de Pemón leverden hen de ruilartikelen uit Guyana, zoals geweren, ijzeren pijlpunten en kralen. Van de Piaroa betrokken zij curare gif in ruil voor blaasroeren, maar deze handelsrelatie werd minder belangrijk vanwege de acculturatie en het groeiend gebruik van geweren. Van de Yanomami/Sanema kregen ze pijlen en bogen en katoen, in ruil voor (tweedehands) ijzeren voorwerpen en zelfs geweren.²²

²⁰Barandiarán 1979, pp. 46-49, 53.

²¹Barandiarán 1979, pp. 53-55.

²²Coppens 1971, pp. 36-39.



Niet alle Yecuana groepen handelden met alle andere stammen. De groep aan de Caura, die Coppens onderzocht, ruilde met de blanken via de Yecuana van de Paragua; met de Piaroa, via de Yecuana van de Ventuari. Onder de Pemón vooral met de Arekuna, aan de Paragua en Caroní. Een regionaal, pan-tribaal systeem, waarbij de fysiek meer geïsoleerde Yecuana groepen bevoorraadt worden door meer strategisch geplaatste stamgenoten, bestaat tegenwoordig nog steeds.²³ In de jaren 70 vond Hames opvallende verschillen in de handel met de blanken, tussen de Yecuana groepen nabij de hogere Orinoco (aan de lage Padamo) -zij verkopen artikelen als voedsel (cassavemeel, bananen) en kano's aan de missieposten- en de Yecuana die hogerop wonen. Vanwege de afstand en de moeilijke bevaarbaarheid van de rivieren (stroomversnellingen), verhandelen zij lichtere artikelen zoals manden, cassaveraspen, blaasroeren naar de "lager" gelegen Yecuana, in ruil voor industriegoederen. Deze laatsten beschikken zelf ook wel over de grondstoffen voor de manden, maar vlechten ze niet meer. Zij produceren voor de blanken en "vergeten" de handwerktradities; in de bovenloop specialiseren de Yecuana zich juist in deze traditionele kunst, vanwege de handel met hun stamgenoten.²⁴

Bij de "blanken" is altijd vraag geweest naar Yecuana kano's. Zij werden al verkocht in het begin van de eeuw, toen de winning van sarrapia vele kolonisten naar de lage Caura trok. Vanaf de jaren 20, bezochten de Yecuana de midden-Orinoco vaker, vanuit de hoge Erebató.²⁵

De Yanomami

Sinds de helft van de vorige eeuw zijn de Yecuana gaandeweg in noordwestelijke richting verdrongen door de nomadische Yanomami ("Shirishana" voor de Yecuana, "Waica" of "Guaharibo" voor de Spanjaarden) en de aan hen verwante Sanema of Sanumá. Hun eerste contacten waren gewelddadig. De Sanema trokken noordwaarts, onder druk van de "oorlogszuchtige" Yanomami ten zuiden, en aangetrokken door de industriële goederen waar de Yecuana goed van waren voorzien dankzij hun handelsexpedities. De Sanema ruilden pijlen, bogen en katoen tegen deze goederen, maar roofden ze ook met geweld. De Yanomami aanvallen tegen de Yecuana worden gerapporteerd van 1840 tot ca. 1940.²⁶

Rond 1935, na een periode van terugtrekken, probeerden de Yecuana een andere strategie tegen de Yanomamo. Calomera (1893-1958), een beroemd en gezaghebbend aanvoerder van de hoge Erebató, kleinzoon van Shirishi, verenigde een aantal dorpen van de Ventuari en Merevari in een ongebruikelijk grote, samengestelde gemeenschap. Hij organiseerde een grote groep Yecuana en bondgenoten uit naburige stammen in een veldtocht tegen de Yanomamo. Via handel met de blanken verkreeg hij de nodige vuurwapens, en voerde een

²³Coppens 1971, p. 35.

²⁴Hames en Hames 1976, pp. 31-32.

²⁵Coppens 1971, p. 55.

²⁶Barandiarán 1979, pp. 56-57.

systematische campagne tegen de slechts met pijl en boog gewapende Yanomamo. Volgens sommigen verloren meer dan 200 Yanomamo krijgers het leven in een enkele dag. De Yanomamo bonden in en tot 1950 kwamen er slechts sporadische gevechten voor. De ontbinding van het grote dorp van Calomera viel samen met het eind van de vijandelijkheden.²⁷

Sindsdien bestaat er een vreedzame, maar ongelijke verhouding tussen de twee groepen, met een economische en sociale overheersing van de Yecuana over de Yanomami. De Yecuana treden op als (tot voor kort enige) leveranciers van Westerse goederen voor de Sanema, vaak in ruil voor goedkope arbeid. Sinds het begin van deze eeuw zijn de Sanema langzaam het Yecuana grondgebied binnengedrongen, en beide groepen bewonen nu grotendeels hetzelfde territorium. Maar elke groep gebruikt dit op een andere manier: terwijl de Yecuana de oevers van de rivieren bezetten, zijn de Sanema verspreid in kleine nederzettingen in de heuvels. Er is sprake van een complexe relatie, soms beschreven in biologische termen (symbiose). Er komen zelfs adopties en huwelijken voor. De Yecuana van de Padamo, aan de hoge Orinoco, kopen manden van de nabijgelegen Yanomami dorpen, eveneens in ruil voor industriegoederen. Het gaat hierbij om "Yecuana" manden, die de Yanomami hebben geleerd te maken. Deze Indianen zelf verbouwen veel minder cassave en hun eigen manden zijn dan ook minder stevig gevlochten. De verhoudingen tussen beide groepen zijn duidelijk ongelijk, maar de Yanomami schijnen vanuit bepaalde culturele motieven hiermee geen moeite te hebben.²⁸

In hun relaties tot de Sanema en Yanomami, tonen de Yecuana duidelijk hun strategisch inzicht en hun etnische trots als handelaren. Na een eerste periode van openlijke oorlogen, slaagden zij erin de indringers te verslaan, en hen daarna tot een staat van afhankelijkheid te brengen, dankzij hun positie als intermediairs met de "beschaafden". Nog steeds doen de Yecuana er alles aan om de Sanema en Yanomami af te houden van rechtstreeks contact met "blanke" missieposten en ontwikkelingsprojecten, om zelf als bemiddelaars op te treden.²⁹

De rubber - Handelsrelaties in de XXe eeuw

De rubberperiode viel deels samen met die van de Yanomami oorlogen. Vanaf het eind van de XIXe eeuw trokken groepen Yecuana nabij de "blanke" centra van de Atabapo en de Rio Negro, San Fernando en San Carlos, om te profiteren van de handelsgoederen die met de rubberarbeid te verkrijgen waren. De Yecuana vestigden zich in relatief grote gemeen-

²⁷Barandiarán 1979, pp. 56-57; Frechione 1985, p. 8.

²⁸Hames en Hames 1976, pp. 34-35; Barandiarán 1979, pp. 56-57; Colchester, 1981; Lizot 1988, pp. 573-574; zie ook Lizot, 1984.

²⁹Coppens 1971, pp. 32-33, 42-43; cf. Malaver en Oostra, 1989.

schappen, niet ver van de handelsposten. Zij leverden een goed deel van de benodigde arbeidskrachten voor de rubbertapperij, en verkregen handelswaren in overvloed.³⁰

De rubberhausse leidde tot ongebreidelde en gewelddadige concurrentie tussen de verschillende rubberbaronnen van het Rio Negro/Orinoco gebied. Met name de wrede gouverneur Pulido in San Fernando de Atabapo was gevreesd. Geleid door de beruchte Tomás Funes brak in 1913 een opstand uit in deze strategische handelsplaats, waar grote rivieren uit Colombia, Venezuela en (naar) Brazilië samenvloeiden, evenals de handel erover. In één nacht werden Pulido en 140 medestanders vermoord, en Funes begon een alleenheerschappij van 8 jaar, waarin hij vrijwel autonoom van de -eveneens door militaire avonturiers geregeerde- Venezolaanse staat opereerde. Het monopolie over de rubber stevig in zijn handen, begon hij een wrede uitbuiting en genocide van de Indianen, met name de Yecuana. Dit waren in die tijd de enige Indianen die vele jachtgeweren bezaten, die ze van de Engelsen en Brazilianen kochten. Funes had zowel hun wapens als hun arbeidskracht nodig. Gewapende bandieten overvielen de Yecuana dorpen. Wanneer zij hun wapens niet wilden inleveren, werden ze afgeslacht, de huizen verbrand, de Indianen levend verbrand, vastgebonden in hun huizen. Meer dan twintig Yecuana dorpen aan de Padamo, Cuntinamo en hoge Ventuari werden uitgemoord. De vrouwen werden verkracht en hun borsten afgesneden, hun zwangere buiken opengereten. De mannen werden hun vingers of handen afgesneden, zodat ze niet konden roeien om langs de rivieren te vluchten. Barandiarán is niet in staat alle sadistische uitwassen te noemen, en ik zal ze evenmin herhalen. In een moeilijke stroomversnelling van de Erebató werden zeven Yecuana roeiers doodgeschoten, in nabijzijn van de machteloze Calomera, omdat de vaart te lang duurde. De overlevenden vluchtten het woud in, waar ze van de honger omkwamen: ze konden geen cassave verbouwen, hadden soms zelfs geen pijl en boog of blaasroeren meer om te jagen. Ze moesten larven, insecten en wilde vruchten eten, zonder te weten of er nog andere Yecuana in leven waren. Jarenlang duurden deze onmenselijke omstandigheden. In 1921 werd Funes uiteindelijk door regeringstroepen gefusilleerd; ook vele Yecuana namen deel aan de opstand tegen zijn bewind. Zijn moordlustige handlangers ontsnapten in alle richtingen, en waren tot in de jaren 60 niet berecht.³¹

Het wantrouwen jegens blanke rubberhandelaren bleef, en gedurende de opleving van de rubbertapperij met de U.S. Rubber Company in de II Wereldoorlog, vielen de Yecuana van de Ventuari rubberarbeiders aan en hinderden de productie.³²

Rond het midden van de XXe eeuw zijn de verschillende blanke handelscentra rondom het Yecuana gebied min of meer onderling verdeeld over de verschillende Yecuana kerngroepen. Het gebied van San Fernando de Atabapo wordt bezocht door de Yecuana van de Ventuari en de zijstromen van de hoge Orinoco. De Yecuana van de Caura en Erebató gaan naar de kolonistenplaatsen van de lage Caura en de Orinoco van Ciudad Bolívar (het Angosturas van de Spanjaarden) tot Pto. Pérez. In deze streken zijn de Yecuana kano's de

³⁰cf. Frechione 1990, p. 120.

³¹Barandiarán 1979, pp. 57-61; Frechione 1985, p. 9.

³²Frechione 1985, p. 9.

belangrijkste handelswaar. Behalve zij, vervaardigen alleen de Warao van de delta van de Orinoco geschikte kano's voor het vervoer op de rivieren.³³

De regionale "blanke" samenleving is geconcentreerd in de stad Pto. Ayacucho, van ong. 30.000 inwoners, waar de overheidsorganen, de politieke en de economische macht zetelt. Vele Indianen werken hier in de laagstbetaalde banen -als dagloners, kleine handelaren en de laagste overheidsbanen-. Zij verliezen gaandeweg hun tribale identiteit. Deze migratie verloopt via kleine dorpen, van minder dan duizend inwoners, zoals de oude, nu ingezonken rubbersteden San Carlos de Rionegro en San Fernando de Atabapo.³⁴

Het lange-termijn geopolitiek project van de Yecuana

Sinds de rubberperiode, met het groeiend aantal missieposten in het Amazonegebied, proberen de Yecuana hun verhoudingen met de "blanke" wereld te normaliseren via de oprichting van strategisch gelegen dorpen langs de natuurlijke toegangsroutes naar hun voorouderlijk gebied, in alliantie met verschillende -onderling wedijverende- missieorganisaties. Hiervan verwachten ze industriegoederen te verkrijgen, evenals ondersteuning en advies over hun verhoudingen met de blanke samenleving. Er zijn drie van deze "fronten" ontstaan:

- ten zuiden Acanaña (aan de Cunucunuma) met de Noordamerikaanse Protestantse zending van de New Tribes Mission, vanaf de jaren 40, en eind jaren 60 een Yecuana bevolking van ca. 160;³⁵ ook de Salesiaanse missiepost Esmeralda "bedient" enkele Yecuana gemeenschappen.

- ten noordoosten Santa María de Erebató aan de gelijknamige rivier, met de Franse Broeders van Foucauld, die de -Katholieke- missiepost oprichtten in 1958. Via deze vestiging konden de Yecuana hun afhankelijkheid van de tussenhandelaren verminderen en met een bredere groep afnemers onderhandelen. De missie kocht aanzienlijke hoeveelheden manden en kunstnijverheid op van de Indianen, en verkocht ze (voor hen) door aan toeristische winkels in de steden. Het dorp telde eind jaren 60 ca. 200 Yecuana afkomstig van de Erebató en Caura rivieren, en vanaf 1975 is deze concentratie versneld, mede onder invloed van het Cacurí project.³⁶

³³Coppens 1971, pp. 54-56.

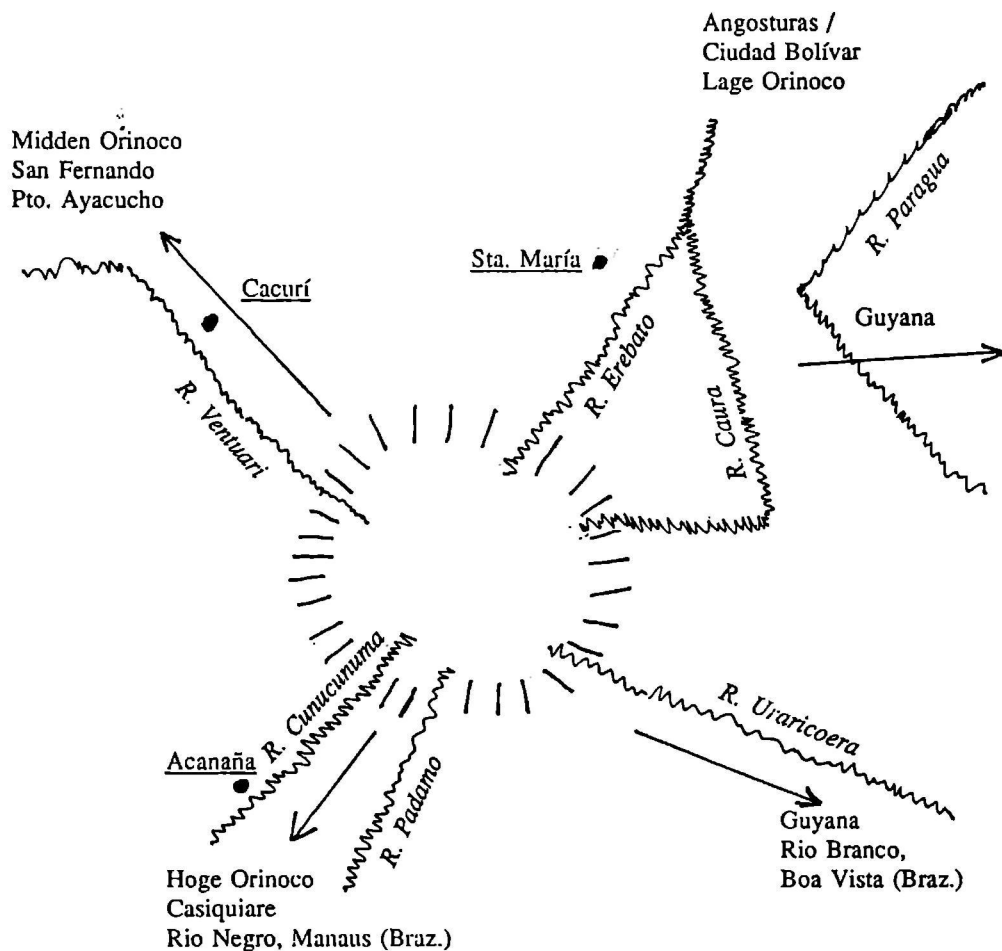
³⁴Malaver en Oostra, 1989.

³⁵Malaver en Oostra 1989; Frechione 1990, p. 120.

³⁶Coppens 1971, p. 56; Frechione 1985, p. 10; Hames en Hames 1976, p. 40; Arvelo 1987, p. 401.

- ten noordwesten Cacurí (Aseniña) aan de hoge Ventuari, met steun van Spaanse Jezuïeten, vanaf 1972, na een moeizame strijd tegen Franse en Venezolaanse grootgrondbezitters. Cacurí telde 271 inwoners in 1978, en ca. 500 in 1989.³⁷

De geo-politieke strategie van de Yecuaana



³⁷Malaver en Oostra, 1989; Frechione 1990, p. 120.

Het gaat in het geheel om een veelomvattend Indiaans geopolitiek project, om controle te blijven houden over de verschillende toegangsroutes naar hun kerngebied, en elke Yecuana groep voldoende toegang te bieden tot de "blanke" handel en markten. Het gebied van de bronnen, in het centrum van deze driehoek, waar de mythische oorsprong van het Yecuana volk plaatsvond, wordt bewoond door meer traditionalistische groepen, die het intensieve contact met de buitenwereld blijven mijden, tevens de onderlinge communicatie tussen de verschillende gebieden vergemakkelijken, en die een belangrijke rol spelen in de handhaving van de tribale identiteit en de traditionele ideologie.

De geschiedenis van de Yecuana expansie sinds hun eerste ontmoetingen met de blanken toont de dynamische dimensie van dit geopolitiek plan. Zij waren niet "oorspronkelijk" afkomstig van de hoog gelegen brongebieden, maar leerden al snel de strategische waarde ervan kennen in verband met diverse handelsroutes. Ze slaagden erin:

a) een uitgestrekte geografische kennis van het noordelijk deel van Zuid-Amerika te verzamelen, waaronder de loop en bevaarbaarheid van de rivieren, de diverse bevolkingsgroepen, de handelsstromen, en de diverse Europese politieke belangen;

b) een nauwkeurige inschatting te maken van de strategische waarde van het "interriverine" gebied, in het middelpunt van de grote boog van de Orinoco, als een "sterpunt" vanwaaruit ze, via rivieren die in alle richtingen stromen, contact konden leggen met diverse Europese bronnen (Spaanstalig Venezuela, Guyana, Brazilië) of van contacten konden wisselen;

c) dit gebied te bezetten, daarbij gebruik makend van de tijdelijke alliantie van de Spanjaarden, en het vacuüm te vullen wat andere Carib stammen achterlieten, die door de Spanjaarden waren onderworpen;

d) het gebied reeds meer dan tweehonderd jaar te gebruiken, waarbij zij beurtelings eenheid en versplintering, oorlog en handel, via de ene route of de andere hebben uitgespeeld als strategie om hun positie en identiteit te handhaven.

Hoe effectief deze geopolitieke opstelling van de Yecuana was, werd ondervonden door de Duitse onderzoeker Koch-Grünberg in 1911-1912. In de hoogtijdagen van de rubberhandel, zat hij meer dan een jaar vast bij de Yecuana van de hoge Merevari rivier, zonder de Ventuari rivier af te kunnen varen naar de handelsstad San Fernando. Geveld door ziekte, was hij tot zijn verbittering geheel afhankelijk van de Yecuana, die hem niet uit hun geïsoleerde gebied willen laten vertrekken zonder zijn voorraden handelsgoederen uit te delen. In 1912 verkregen de Yecuana van de hoge Ventuari en Caura handelswaaren van hun stamgenoten van de Cunucunuma, maar ook van de Pemon van de Gran Sabana, die in contact stonden met Engelse en Venezolaanse nederzettingen.³⁸

Dit eeuwenoude patroon van interetnische relaties en territorialiteit is kennelijk een bewust beleid van de Yecuana, méér dan een toevallige samenkomst van historische omstandigheden. In deze zin is het gerechtvaardigd, van een "Indiaans model" te spreken.

³⁸Koch-Grünberg, 1979; Coppens 1971, p. 35.

Vanaf 1960 ondernamen de Yecuana pogingen om zich te vestigen in Cacurí, nabij een oud vliegveld van de Noord-Amerikaanse militaire rubberonderneming uit de II Wereldoorlog. Ze werden hierin aangespoord door een leider die in de steden was opgegroeid. Hier zouden zij hulp en goederen krijgen van de Venezolaanse overheid. De plaats van de concentratie had strategische kenmerken: Cacurí ligt naast een open savanne, maar boven de watervallen, zodat "blanken" er wel per vliegtuig, maar niet per schip konden komen. Dit wijst op de Yecuana strategie zich af te schermen van (rubber)handelaren en "gewone" kolonisten, maar open te staan voor contact met, c.q. toegang vanuit institutionele contact agencies van de overheid en de missies. Toen de hulp uitbleef en de leider overleed, werd de plaats in 1963 verlaten.³⁹

De plaats behield echter zijn aantrekkingskracht, zowel voor Indianen als voor blanken. Enkele jaren later werd er opnieuw een Indiaans dorp gevestigd, en tevens een coöperatie met aanzienlijke externe steun. Verschillende factoren gaven hiertoe aanleiding:

- 1).- De wens van veel Yecuana in de economische ontwikkeling van het zuiden van Venezuela deel te nemen; zij stonden onder druk van de missie van de Erebató om zich dicht bij de "bewoonde wereld" te vestigen zodat men ze zou kunnen bereiken met medische en economische hulp.
- 2).- De steun van de Jezuïeten en andere kerkelijke en overheidsinstellingen voor de Indianen.
- 3).- Het optreden van een Yecuana, sinds 1960 betrokken bij pogingen in Cacurí een dorp op te richten, die inzicht had in de "blanke" samenleving (hij was gids van een antropoloog geweest).
- 4).- De dreiging van een Franse kolonist, die zich in 1969 in Cacurí vestigde en er toeristische en mijnbouwprojecten wilde opzetten, waarbij hij de Yecuana uitbuite en hen van hun grond dreigde te verdrijven.⁴⁰

Toen de Franse grondbezitter de Yecuana uit hun jacht- en visgronden begon te weren, verdedigden zij zich, en zochten tevergeefs steun van de overheid in Caracas. Publiciteit bracht hen echter wel in contact met Spaanse Jezuïeten, werkzaam in de arbeiderswijken van Caracas. Tussen de missionarissen en Yecuana familiehoofden werd een overeenkomst gesloten over steun voor hun organisatie.⁴¹

De meest zichtbare Yecuana aanvoerder, die sindsdien de functie van cacique of opperhoofd van Cacurí uitoefent, is afkomstig uit de Orinoco, en was in de jaren 50 gids van

³⁹Frechione 1985, p. 12, 17; cf. Frechione 1990, p. 122.

⁴⁰Frechione 1990, pp. 14-16, 20-21.

⁴¹Arvelo-Jiménez 1987, p. 401.

een expeditie voor de ontdekking van de bronnen van de rivier. Hij ging met de onderzoekers mee naar Caracas, waar hij jarenlang als taxonoom aan de Universiteit werkte.

De overeenkomst met de Jezuïeten betrof de stichting van een geconcentreerd dorp in Cacurí, met bewoners uit een reeks kleine Yecuana nederzettingen langs de hogere Ventuari, en de oprichting van een coöperatief bedrijf, de Unión Makiritare del Alto Ventuari (UMAV) in 1972. Dit project werkt sindsdien aan grote investeringen in veeteelt en andere economisch productieve ondernemingen.⁴² De belangrijkste strategie van de Jezuïeten was de ontwikkeling van een in Westerse ogen respectabele economische basis voor de Yecuana, waarmee zij hun territorium "rationeel" zouden bezetten en de erkenning van hun rechten zouden kunnen afdwingen. De Fransman moest na ettelijke jaren de aftocht blazen, en de overheid erkende in 1976 de grondrechten van de Yecuana, zij het slechts over een schamele 20.000 ha.

Via de UMAV-coöperatie hebben de Yecuana rechtstreeks toegang weten te krijgen tot de handelsgoederen uit de hoofdstad, en zijn de tussenhandelaars goeddeels uitgeschakeld. Een deel van deze goederen ruilen zij weer verder met andere stammen, zoals de Yanomami. De belangrijkste adviseur van het project is een Spaanse missionaris, die sinds het begin met de Yecuana in Cacurí gewoond heeft en een aantal "Messiaanse" trekken vertoont - bewust gecultiveerd in kleding en leefgewoonten.

In de jaren 70 werd de UMAV gefinancierd met bankleningen, schenkingen door de overheid (die indertijd van de "ontwikkeling" van Amazonia een prioriteit had gemaakt) en van kerkelijk gelieerde organisaties in Caracas. In de tweede helft van de jaren 80 kwam het accent te liggen op internationale steun, die in aanzienlijke mate binnenkwam uit Nederland, Duitsland, Spanje en van de Interamerikaanse Ontwikkelingsbank.

Effecten

In de loop der jaren hebben drie antropologische evaluaties van het Cacurí project plaatsgevonden: de studie van Frechione, de analyses van Nelly Arvelo-Jimenez, en de evaluatiemissie van L. Malaver en mijzelf. De Noord-Amerikaan John Frechione heeft zijn dissertatie en diverse artikelen gewijd aan de Yecuana van Cacurí en het UMAV-project. Hij verrichtte er veldwerk in 1978, en geeft er een consistent positief beeld over:

De UMAV heeft succes gehad en is erin geslaagd de twee tot op zekere hoogte tegenstrijdige doelen van de Yecuana te bereiken: 1) meer toegang tot de westerse goederen en hulp, 2) een hoge graad van vrijheid om de ontwikkeling van hun samenleving te bepalen - dus de capaciteit zelf te beslissen over de veranderingen, binnen het kader van hun cultuur en samenleving. De aanpassingsstrategie van de UMAV kan als voorbeeld gesteld worden van Indiaanse zelfbeschikking...⁴³

⁴²Arvelo, 1987, pp. 401-402; Malaver en Oostra, 1989.

⁴³Frechione 1985, p. 42.

UMAV is er vrij goed in geslaagd de Yecuana te voorzien van de door hen gewenste voordelen via nauwere relaties met het nationale systeem. UMAV is de stuwende kracht geweest om landtitels te verkrijgen, de infrastructuur te ontwikkelen, de veehouderij en diverse landbouwprojecten op te starten, en een school en een gezondheidspost in de gemeenschap op te zetten.⁴⁴

Toch noemt hij reeds enkele minder positieve tendenzen in zijn dissertatie:

- na een enthousiaste beginfase, een groeiend gebrek aan belangstelling voor de collectieve arbeidstaken, hetgeen -reeds in 1978- een ernstig onopgelost probleem was;
- de vorming van facties langs de lijnen van de oorspronkelijke dorpen en een dynamiek van politieke conflicten, waarop hij echter niet dieper ingaat;
- ongelijkheid in de arbeidsverdeling tussen de sexen en onteigening van het werk van de vrouwen.⁴⁵

Arvelo had in de jaren 60 de politieke structuur van de Yecuana in het Ventuari gebied onderzocht, en beschikt dus over een goed beeld over de situatie vóór het project. Zij is het met Frechione's visie duidelijk oneens en noemt zijn evaluatie "onvolledig".⁴⁶ Frechione onderbelicht het belang van de externe advisering, en presenteert Cacurí en UMAV consequent als een vrijwel autonome ontwikkeling van de Yecuana. Zeker in 1990 beschikte hij echter al over uitgebreide informatie over minder rooskleuriger ontwikkelingen. Arvelo is aanzienlijk sceptischer over de werkelijke autonomie van de Yecuana. Zij vraagt zich in 1987 af:

De vraag over de economische haalbaarheid van dit moderniseringsexperiment, waarop de meerderheid van de Yecuana al hun kaarten gezet hebben, blijft nog open. We weten dat de sociale resultaten en gedeeltelijk ook de ecologische, geen positieve balans laten zien, en het is hard nodig de werkelijke economische balans op te maken.⁴⁷

Enkele jaren na Arvelo's verzuchting poogden L. Malaver en ik de deze vraag op te helderen, in het kader van een evaluatie van de missionaire organisatie CEPAI. De uitkomst was overwegend negatief. Onze bevindingen komen overeen met die van Arvelo, en niet met die van Frechione of van de Jezuiten zelf. Inderdaad is het project een strategie van de Yecuana om hun positie tegenover de "blanke" handel veilig te stellen.

⁴⁴Frechione 1990, p. 124.

⁴⁵Arvelo 1987, p. 404.

⁴⁶Arvelo 1987, p. 403.

⁴⁷Arvelo 1987, p. 404.

Maar bovenal schept het afhankelijkheid, verdeeldheid en een, ook economisch uitzichtloze situatie. Grotere afhankelijkheid en schulden zijn hiervan het gevolg.⁴⁸

Een volledige analyse van de pro's en contra's van het UMAV-CEPAI project gaat deze studie te buiten. Misschien is het eerste doel in een beperkte mate gerealiseerd, maar van vrijheid en zelfbeschikking is in ieder geval geen sprake. In 1989 werd de situatie gekenmerkt door doorlopende conflicten tussen het Indiaanse leiderschap en de "blanke", Europese en Venezolaanse adviseurs, die bemiddelden voor de externe hulp en iedere keuze en beslissing in feite bepaalden.

Het is onduidelijk of in het UMAV-project de machtsverhoudingen tussen Indianen en blanken werkelijk gewijzigd zijn, of dat de Yecuana slachtoffer worden van een nieuwe vorm van afhankelijkheid. Omdat de bevolking sterk geconcentreerd is, zijn de opbrengsten van de traditionele voedselvoorziening (jacht, visvangst, verzameling, landbouw) sterk verminderd, en de afhankelijkheid van commerciële activiteiten verhoogd. De in theorie bestaande bestuursstructuur, waarmee de Yecuana democratische controle uitoefenen op de projectactiviteiten, en de goedkeuring van een raad van ouderen als waarborg voor de handhaving van de culturele traditie, is in de praktijk onwerkbaar.⁴⁹

Er was in 1989 sprake van economische stagnatie, apathie en scepticisme onder de Indianen, en een aantal van hen waren zich reeds aan het verspreiden naar kleinere vestigingen, stroomopwaarts en stroomafwaarts langs de rivier. De educatieve en medische voorzieningen verkeerden in een deplorabele staat, en werden niet daadwerkelijk door de projectleiding ondersteund. De adviseurs hadden inmiddels een eigen organisatie opgericht, die de handelscontacten naar buiten zou kanaliseren. Via deze NGO werden ook een reeks projecten bij andere Indiaanse groepen opgezet -o.a. de Piaroa, de Guahibo, Yanomami, en Curripaco-, grotendeels onder de vlag van de reeds gevestigde Salesiaanse missie. Maar het economisch welslagen van deze projecten was twijfelachtig en er heerste grote onduidelijkheid omtrent de financiële afwikkeling van de activiteiten, die nu ook handnijverheid en cacao-productie omvatten. De adviseurs neigden ernaar, voor elk probleem technologische en kapitaal-intensieve oplossingen aan te dragen waarmee de Indianen steeds meer de controle op de gang van zaken verloren.⁵⁰

Het door de Jezuïeten ontworpen veeteeltbedrijf is een grootschalige operatie, die kapitaalinvesteringen vereist die de Yecuana natuurlijk niet kunnen opbrengen. Er is een overvloedige stroom van kredieten en schenkingen van buitenaf nodig geweest, alsmede het technisch en administratief beheer van de geldmiddelen en van het bedrijf in het algemeen, die in handen van niet-Indiaanse adviseurs ligt. De bestuursleden van de UMAV vormen nu een politieke en economische bovenlaag die de traditionele sociale organisatie ondermijnt. De bovenlaag wordt gevormd door onervaren jongeren, die, hoewel zij Spaans spreken, in de traditionele situatie

⁴⁸Malaver en Oostra, 1989.

⁴⁹Malaver en Oostra, 1989; cf. Frechione 1990, p. 127.

⁵⁰Malaver en Oostra, 1989.

economisch ondergeschikt zouden zijn aan hun ouders en schoonouders, en de politieke besluiten van de raad van oudsten zouden opvolgen.⁵¹

Op initiatief van de projectadviseurs, kocht de UMAV een grote ranch bij de berg Yaví, ten noordwesten van Cacurí, op grondgebied van de Yabarana-Indianen. Een militair had er onrechtmatig een veeteeltbedrijf gestart. Zo werden de Yecuana juridisch eigenaar van grond buiten hun eigen gebied, dat een andere stam toebehoorde. Deze situatie veroorzaakte onderlinge spanning tussen de stammen, en verzwakte hierdoor ook de onderhandelingspositie van de naburige Piaroa-Indianen gedurende een hevig grondconflict in de jaren 80. De Yabarana kozen hierbij partij voor de veehouders annex touroperators, tegen de ook door de Jezuïeten gesteunde en beïnvloede Piaroa.⁵²

Er waren verder belangrijke verschillen tussen de versies van de Yecuana en van de adviseurs omtrent het ontstaan van Cacurí. Als de Yecuana erover vertellen, beginnen zij met de diverse vestigingen van het dorp sinds begin jaren 60. De adviseurs rekenen vanaf 6 december 1972, de datum van de notariële akte waarmee in Caracas de UMAV juridisch werd opgericht. De betekenis van het project zijn duidelijk afwijkend voor beide partijen. Maar omdat ze tot elkaar zijn veroordeeld, worden deze verschillen zelden expliciet gemaakt. Ze vormen integendeel een permanente bron voor de afbakening van macht en identiteit.

Het feuilleton van de hydroelectrische centrale

Het UMAV/CEPAI project sprong met teveel gemak over kenmerkende aspecten van de Yecuana cultuur en samenleving heen, en poogde een economische en technologische rationaliteit toe te passen op een territorium, dat niet alleen bestaat uit een reservoir van natuurlijke hulpbronnen, maar vooral gevuld is met de geschiedenis en de geesten van de Indiaanse voorouders. In de context van de Ventuari was juist deze analyse de meest irrationele, want er werd onvoldoende rekening gehouden met de belangrijkste factor: de Yecuana mens.

De geldigheid van het inheemse wereldbeeld, oog in oog met technische modernisering, komt bij uitstek naar voren in het geval van de hydroelectrische centrale van de Yecuana coöperatie. In Cacurí was men jarenlang afhankelijk van brandstof voor een generator, om stroom op te wekken voor de timmerwerkplaatsen, de houtzagerij, de radio, de verlichting, etc. In andere woorden, vooral voor activiteiten die aan de projecten gerelateerd zijn. De kerosene moest met duwboten aangevoerd worden, honderden kilometer stroomopwaarts, hetgeen een kostbare aangelegenheid was.

De projectbegeleiding selecteerde in de jaren 70 een gunstige plaats, waar een beekje zich honderden meter van een berghelling omlaag stort. Met algemene instemming werd besloten tot de aanleg van de centrale, waarmee de Yecuana een zelfstandige ener-

⁵¹Arvelo 1987, p. 403.

⁵²Arvelo, 1987; Malaver en Oostra, 1989.

gieproducent zouden worden. De Venezolaanse overheid subsidiëerde de leidingen, en een Spaanse fabriek leverde een turbine voor de stroomopwekking.

De berg ligt op 12 km. afstand van Cacurí, nabij een nederzetting van de Sanema-Indianen. Zoals gezien worden de nomadische Sanema door de Yecuana veracht als "wilden", maar tevens gevreesd als tovenaars. De berg bleek bewoond door een natuurgeest, die het niet had begrepen op menselijke activiteiten. Hij wordt vooral ontstemd als zijn rust verstoord wordt door lawaai, stemmen, vrolijkheid, en natuurlijk door machines. Zijn straffen zijn zwaar: hij kan mensen gek maken of doden.

Er waren dan ook meerdere gevallen gebeurd, waarin arbeiders van de hydroelectrische centrale of hun familie het slachtoffer werden. Nadat de moeder van een van de vrijwilligers stierf, weigerden veel ouderen hun zoons toestemming om verder te helpen. In meerdere ceremoniën (uit beide culturen) werd de berg "onttoverd" door Jezuïeten en Yecuana shamanen, maar voor de meeste Indianen is de twijfel niet weggenomen.

Na 10 of 12 jaar is de centrale een Sysifuswerk geworden, bijna een nachtmerrie voor de projectmedewerkers. De turbine is geïnstalleerd, maar de aanleg van de watertoevoer vordert niet. Terwijl de buizen verroesten, liggen de tractoren en de kraan waarmee ze geplaatst moeten worden, jarenlang stil vanwege gebrek aan onderdelen en brandstof. Het grootste probleem is evenwel, dat er geen vrijwilligers voor het werk gevonden kunnen worden. Voor de adviseurs bewijst de hydroelectrische centrale de luiheid van de Indianen, hetgeen ze hen ook tijdens hooglopende ruzies in het gezicht slingeren. Intussen is de dieselgenerator weer enige jaren defect, maar de adviseurs houden de aanschaf van een andere tegen: zij houden vast aan de hydrocentrale, die een veelvoud van de energie moet gaan opwekken, die de Yecuana zouden kunnen verbruiken.⁵³

Handel en mythe

De mythe van Amenadiña gebeurt vandaag nog steeds, en leeft tot in details voort in het CEPAI project. De mythische Spanjaard ofwel de vogel Ahisha was in de mythe de gids die de Indianen de weg naar de hulpgoederen toonde. De Yecuana hebben nu de Spaanse Jezuïet, de belangrijkste adviseur van het project, dezelfde naam gegeven als de witte reiger in de mythe: Ahishama. En een zwarte hond, die op het CEPAI-terrein in Pto. Ayacucho rondliep, werd Orosha genoemd.

In 1989 waren L. Malaver en ik getuige van de vitaliteit van de traditionele opvattingen in deze context van "moderne" technologie en complexe economische instituties, tijdens het bezoek aan Cacurí van de grote Yecuana shaman Manuelito. Hij bereikte het dorp vanuit Santa María de Erebató, via de hooglanden van de bovenloop van de Ventuari, het "kerngebied" van de Yecuana. Hij kreeg een grote, indrukwekkende ontvangst: het dorp liep uit en iedereen ging stroomopwaarts om hem te ontvangen en vergezellen. Hij stond

⁵³Dit in tegenstelling tot de secundaire informatie die Frechione verkreeg (Frechione 1990, p. 128).

dan ook bekend als de grootste levende Yecuana shaman, en bovendien als een goedaardige, geen gevaarlijke tovenaar.

Manuelito was een kleine, onopvallende man met kalme manieren. Hij vertelde over Caracas, waar hij optrad als genezer voor de blanken en belangrijke personages behandeld had. De Yecuana spraken vol bewondering over zijn macht: een jongeman die de bouw van de hydroelectrische centrale leidde, schreef hem een recente aardbeving toe, die de hoofdstad getroffen had.

Wekenlang verbleef hij in Cacurí, voerde lange gesprekken met de oudere mannen, en bracht zijn tijd voornamelijk door met het verrichten van zwangerschapscontroles bij alle vrouwen, die in verwachting waren. Het hoogtepunt van Manuelito's bezoek was de jaarlijkse reinigingsceremonie van de gemeenschap, de churuata of gemeenschapshuis, het land, enz. Twee lokale shamanen traden hierbij op als zijn secondanten. Eén van hen was indertijd een van de oprichters van de gemeenschap geweest. Tegenwoordig woonde hij op een uur gaans per motorboot langs de rivier. De andere shaman woonde wel in het dorp; hij was nauw bevriend met de Spaanse projectadviseurs, maar was niet bij alle Indianen even geliefd.

De ceremonie duurde twee dagen en drie nachten. Gedurende deze tijd namen de shamanen plaats in het midden van het grote gemeenschapshuis, geveerd en opgemaakt met verentooien en andere versierselen aan hoofd, armen en benen, en met dikke snoeren gekleurde kralen om de hals. Op het ritme van hun maracas zongen zij onophoudelijk liederen, soms begeleid door andere Indianen. Zij namen de hallucinogene yopo drank in, en veranderden in magische vogels met witte veren, gesymboliseerd door plukken wilde katoen op hun borst en gezicht. In hun lied gingen zij in alle details de toestand van de gemeenschap na, en met hun geest beschermden zij deze van de vele mogelijke gevaren die haar omringen: tijger, vuur, bliksem, en alle mogelijke krachten die achter deze symbolen besloten kunnen liggen.

Gedurende deze dagen moest iedereen binnen blijven, en de enorme, doorgaans verlaten en stille churuata vulde zich met dicht op elkaar gehangen hangmatten en het geluid van honderden jongeren, mannen, vrouwen en kinderen. Er moest niet gewerkt worden op de velden of in de projecten, noch kon men gaan vissen of jagen, want vanwege het ritueel hadden tijgers en kwade geesten buiten vrij spel. Er werd weinig gegeten, want ook het voedsel viel onder sterke beperkingen.

Een groep jongeren bracht enthousiast de tijd door met het spelen van Monopoly; af en toe moesten wij de finesses van de regels verduidelijken. Het "moderne" spel wekte onbegrip op bij een van de blanke projectadviseurs: "Het hoort niet, ze zouden bij zo'n traditionele gelegenheid manden moeten vlechten!" Maar was er een verschil? De handnijverheid werd immers op grote schaal opgekocht door de coöperatie van het project, en was zodoende evengoed onderdeel van het prijsenspel van de nationale markt.

Tijdens de ceremonie werd het ritueel gezang plots overstemd door het geronk van een vliegtuigmotor. Dit was niet alledaags in Cacurí, waar geen lijndienst op vloog, en de dure luchttaxi slechts af en toe werd ingehuurd voor een spaarzaam bezoek van officiële instanties of voor de coöperatie. Eén passagier stapte uit. Hij liep zonder aarzelen van de

landingsbaan naar het midden van de churuata, ging bij de zingende en ratelende shamanen zitten, en zong met hen mee.

Het was "Calderón", de broer van de cacique, die aan de hoge Orinoco woonde. Hij had een reis van honderden km over rivieren en door de lucht afgelegd, om het ritueel bij te wonen (om nog maar te zwijgen van de kosten van het vliegtuig, dat verder een schamele lading meebracht en géén passagiers terug). Zo waren daar shamanen bijeen uit de drie uithoeken of voorposten van de Yecuana wereld, Santa María in het Erebató/Caura gebied, Cacurí in de Ventuari, en de Orinoco ten zuiden.

Het papier⁵⁴

Een laatste mythe, opgetekend door Barandarián, illustreert de Indiaanse perceptie van de "blanke" machtsinstrumenten.

De Hañoro (Spanjaarden) waren Wanadi's mensen. Wanadi schiep hen tegelijk met de Yecuana, in de heilige vlakte Kamasho-wochiña. Hij maakte de Yecuana van donkere aarde en de Hañoro van witte aarde, net als de Yaranawi (blanken in het algemeen). De moeder van de opperste godheid, Kumáriawa, was de Hañoro en de Yaranawi speciaal genegen toen haar zoon Wanadi hen schiep. Wanadi gaf hen geen cassavebrood noch jachthonden, maar op aandringen van zijn moeder gaf hij hen papier, gemaakt van boomschors of katoen. Dankzij het papier verkregen de pas geschapen en goede Hañoro en Yaranawi nog drie bijzondere giften van Wanadi: het ijzer, het zilver en het paard. Zonder een op papier geschreven aanvraag kon niemand ter wereld ijzer, zilver of paarden krijgen. In het begin kon de Yecuana Indiaan op zijn eigen manier schrijven: met tekeningen op de bomen van de muren van zijn huis. Maar Wanadi's moeder, Kumariawa, wilde geen tekeningen, ze wilde geschreven letters. Daarom liet ze Wanadi de pas geschapen Yaranawi en de Hañoro papier geven.

Toen de Hañoro en Yaranawi het papier van Wanadi ontvingen, schreven ze onmiddellijk drie aanvragen met drie woorden die alleen Wanadi begreep: Ijzer, Zilver, Paard. Daarom waren de Yaranawi en de Hañoro vanaf het begin sterker dan de Yecuana: want ze konden op papier schrijven.

Samenvatting: Mythe en modernisering

- De contactideologie in de Yecuana mythen spreekt over de Indiaanse oorsprong van, en dus het Indiaanse recht op de handelswaar. De blanken -in dit geval de Spanjaard- zijn tussenpersonen tussen hen en de bovennatuurlijke macht, de "Ijzeren God" die voor hen de

⁵⁴Barandarián 1979, pp. 20-21. Samenvatting van een mythisch relaas van 32 uur, verteld door een shaman van de hoge Ventuari in augustus 1959.

handelsgoederen heeft gemaakt. Maar de blanken spelen vals, en proberen de Indianen van de goederen af te houden. Het schrift is een van de middelen die zij hiervoor gebruiken.

- Mythische vs. historische verhalen: de gebeurtenissen die het contactproces vorm gaven, worden in de traditie opgenomen onder verschillende codes of genres, legendarische verhalen of oorsprongsmythen.

- De intertribale en interetnische handelsnetwerken met hun specifieke sociale relaties, en de lange-termijn Indiaanse geo-politieke strategieën om deze te blijven controleren. Hiertoe manipuleren zij patronen van regionale specialisatie tussen blanke handelsroutes, en grotere of kleinere integratie, resp. isolatie hiervan. Een bewust gebruik van de regionale geografie, die tegengesteld is aan de "Riverine" theorieën van vele ecologen en etnohistorici, die de nabijheid van de grote rivieren als het meest begerenswaardige terrein zien (zie deel IV). Voor de Yecuana, is het belangrijkste element de bezetting van een moeilijk toegankelijk "interriverine" gebied, vanwaaruit de voordelen van diverse stroomgebieden te benutten zijn.

- De Yecuana handhaven een sterk etnisch bewustzijn, afgeleid van hun eeuwenoude positie in verband met de handel, en hun ervaring en prestige als reizigers en onderhandelaars.

- Mythe en kontekst: De mythen blijven actueel juist in het kader van groeiende moderniseringsprocessen. Niet toevallig horen Barandiarán en Civrieux ze aan de hoge Ventuari en de Cunucunuma, in de late jaren 1950, aan de start van een nieuwe fase in het "geopolitiek" project van de Yecuana, die o.a. zou leiden tot de oprichting van Cacurí. In de huidige ontwikkelingsprojecten blijft de traditionele cultuur, rond deze contactmythologie, een beslissende invloed uitoefenen. Magische opvattingen zijn geen residu uit het verleden, maar een actieve sociale kracht, die belangen creëert en factievorming bepaalt. De Yecuana gebruiken de magische geesten om zich te verzetten tegen een als gedwongen ervaren participatie in voor hen overbodige werkprojecten.

- De verschillende interpretaties in de etnogeschiedenis: Inzake de Spaanse bezetting van het Yecuana gebied in de XVIIIe eeuw spreken Humboldt, Civrieux en Arvelo in termen van "overheersing" en "verovering", maar de Spaanse missionaris Barandiarán ziet er de "bevrijding van de slavernij" voor de Yecuana in. De controverse tussen de geschreven bronnen en de orale traditie in de beoordeling van het Spaans koloniaal project, wordt nu nog heftig gereproduceerd door onderzoekers. Aan de interpretatie van de geschiedenis wordt uitdrukkelijk legitimiteit ontleend voor actuele projecten. Het cacao-project van de Spaanse Jezuïeten in 1987 wordt door de initiatiefnemers expliciet omschreven als een vervolg op dat van twee eeuwen eerder. De projectadviseurs treden naar eigen zeggen in de voetsporen van de conquistadores, en volgen hun kronieken opnieuw naar dezelfde cacao-velden. Er zijn dan ook ongelooflijke overeenkomsten: destijds zou de kolonie, net als nu de coöperatie, "economisch zelfvoorzienend" moeten worden door de cacao, na investeringen van de Spaanse kroon in geld en handelswaar...⁵⁵

⁵⁵Korta, 1987.

4. DE MASHCO

Localisatie

De Mashco zijn een volk van het zuiden van de Peruaanse Amazonas, in het grensgebied met Brazilië en Bolivia, wiens taal tot de Arawak familie gerekend wordt. In het Peruaanse deel van het stroomgebied van de Madre de Dios wonen ong. 5000 Indianen van 17 etnische groepen, behorend tot vijf taalgroepen:

Arawak	Piro, Machiguenga e.a.
Pano	Amahuaca, Shipibo-Conibo, Yora, Yaminahua e.a.
Harakmbut (Mashco)	Amaracaire, Huachipaire, Araseri, Zapiteri e.a. ¹
Tacana	Ese'ejá
Quechua	Kichwa-runá ²

Hierin zijn de "vrijwillig geïsoleerde groepen" van het Manu-park en de rivieren Yaco en Chandles niet meegerekend.³ Califano gebruikt de meer omvattende term "Mashco" voor de verschillende Harakmbut groepen, en behandelt hen als één enkele cultuur.

Inca pogingen het gebied te veroveren

Ondanks hun oude relaties, zijn de verhoudingen tussen Amazonas- en Andes-Indianen gekenmerkt door wederzijdse beelden van wantrouwen en onbekendheid met elkaars leefmilieu. Rond het jaar 1400 vertrok keizer Inca Yupanqui uit Cuzco met 10.000 soldaten om de oerwouden van de Madre de Dios te veroveren. Zijn expeditie mislukte, vanwege de verraderlijke rivieren en de oerwouden, maar vooral vanwege het taai verzet van de Mashco.⁴ De Spaanse kroniekschrijver Cieza de León noteerde in zijn Crónica del Perú, uitgegeven in 1553, legendes die de Inca's hem vertelden over hun ontmoeting met het Amazoneoerwoud:

Inca Yupanqui, zoon van de Inca Viracocha, stuurde militaire aanvoerders met veel krijgers naar deze Andesbergen⁵, om de daar woonachtige Indianen te onderwer-

¹Ik zal Califano's schrijfwijze voor de Mashco/Harakmbut groepen aanhouden, dus Amaracaire i.p.v. Amarakaeri, Huachipaire i.p.v. Huachipaeri, etc.

²lett.: Quechua-sprekers.

³Rummenhoeller en Lazarte Velarde 1990, p. 160.

⁴Califano 1985, p. 7.

⁵Cieza gebruikt hier de term "Andes" voor de laaglanden van Amazonia. De Inca's noemden het oostelijk deel van hun rijk, dat uit vier gewesten bestond, Antisuyu.

pen. Eenmaal in de wouden, doodden reuzenslangen de meeste soldaten, en de nederlaag was zo groot dat de Inca zich er zeer bedroefd over betoonde. Toen een oude tovenares dat zag, vroeg ze hem toestemming om naar de Andes te gaan, omdat zij de slangen in slaap kon brengen, zodat ze geen kwaad meer zouden kunnen doen. Hij stond haar toe te gaan, en zij ging naar de plek des onheils. Daar, met haar bezweringsen en met het uitspreken van zekere woorden, veranderde zij de slangen van woest en agressief in tam en sloom, zoals ze nu zijn.⁶

Inca's en Spanjaarden waren even geschokt door de autonome sociale orde van de Amazonas-Indianen, die aan geen Staat waren onderworpen, als door de onverklaarbare natuur in het oerwoud:

En ver in het midden binnen deze dichte wouden heten er zulke primitieve mensen te zijn, dat ze huizen noch kleding hebben, maar er als dieren bij lopen, die met pijlen vogels en dieren doden om te eten, en die geen heren of aanvoerders kennen, maar slechts samen slapen in grotten en holle bomen. En in de meeste van die wouden zijn ook (hoewel ik ze zelf niet heb gezien) grote apinnen, die in de bomen wonen. Door een duivelse verleiding aangetrokken, hebben zij (de inwoners) daarmee seksuele omgang, en men zegt dat sommige daarvan monsters baarden, met hoofden en geslachtsorganen als mensen, maar armen en benen als apen; zij zijn, zegt men, klein, monsterlijk gebouwd en behaard. Ze lijken dus op hun vader, de Duivel - als ze al bestaan. En men zegt dat zij geen spraak hebben, maar gekreun of angstige kreten.⁷

Net als de Tucano en Yecua de nomadische Macu, resp. Yanomami verachten als "onbeschaafde wilden en half-dieren" maar hen tegelijk vrezen om hun magische kracht, verbonden aan de natuur waarin zij ze zich bewegen, kijken de Inca's van het Andesgebergte neer op de wilde en naakte Amazonas-Indianen, die echter beschermd worden door reuzenslangen. Ook zij werpen magische wapens in de strijd en weten op hun manier het oerwoud te temmen via rituelen (evenals later de Spanjaarden). Maar ze behielden er nooit een vaste voet.

Vanaf 1566 probeerden de Spanjaarden het gebied opnieuw te veroveren, maar hun expeditie troffen hetzelfde lot. De Mashco bleven tot in de late XIXe eeuw onverslagen, en stonden bekend als krijgshaftige, onberekenbare wilden. De term "Mashco" werd synoniem aan "moordenaar" en men zag hen zelfs aan voor kannibalen.

Tot de XIXe eeuw waren de Mashco gevreesd door andere stammen en door de blanken. De tegenwoordige Mashco herinneren zich nog vele verhalen over de hevige onderlinge strijd tussen de groepen van weleer, die overigens ook handels- en huwelijksrelaties onderhielden. Een vaak voorkomend motief voor deze twisten waren, volgens de overleveringen van de Huachipaire en Amaracaïre, de ijzeren voorwerpen en de toegang tot de "blanke" handel. In de legenden wordt onderscheid gemaakt tussen het "gekleurde metaal", de geel-

⁶Cieza de León 1962, p. 247.

⁷Cieza 1962, pp. 247-248.

rode koperen messen, bijlen en vishaken die de Mashco van de Andesvolken verkregen, en het hardere "witte ijzer", de stalen werktuigen van de blanken, die daarna kwamen. De Mashco taal noemt deze materialen resp. "gele" en "witte siro". De Huachipaire van de bronnen van de Madre de Dios plachten de blanken te bezoeken om siro te ruilen voor papegaaien, gekleurde veren of handwerk. Zij ontmoetten elkaar in de vestigingen Asunción en Buenos Aires, aan de weg die de Andes beklimt, naar Cuzco.⁸

De volgende legende is een typerend voorbeeld van de druk die deze handel op de intergroepsrelaties uitoefende. Strijd en rivaliteit werden erdoor aangewakkerd, en ook is er sprake van etnische herdefinities (etnogenese?) vanwege de blanke handel.

Tshiviompa⁹

Er was een Zapiteri die met zijn familie aan de Shirene rivier woonde. Tijdens de feesten dronk hij teveel en maakte hij ruzie met zijn broers. Hij was wel bevriend met de Huachipaire.

- Ik ga weg! zei hij eens, en kwam bij de Huachipaire.
- Mijn familie behandelt me slecht, zei hij. - Ik kom bij jullie wonen. We gaan de Amiko bezoeken en hen om kapmessen, bijlen en messen vragen.¹⁰

De Amiko woonden in Asunción. De Huachipaire wierpen tegen:

- Daar kunnen we niet naar toe. Altijd als we hen iets gaan vragen, doden ze ons.
- Met mij erbij zal dat niet gebeuren.

Ze gingen erheen. Hij riep de blanken:

- Amiko!
- Wie ben je, hoe heet je? vroegen de blanken.
- Ik heet Tshiviómpa.

De blanken konden het niet uitspreken, ze zeiden "tshivión, tshivión..." Ze ontvingen hem goed, en gaven hem van alles. Ze keerden terug, maar kwamen altijd opnieuw om hen te bezoeken.

Tshiviompa's familie, bij de Shirene, hoorde dat hij bevriend was met de Amiko en dat zij van alles hadden, kapmessen, bijlen, messen. Ze gingen hem bezoeken aan de Rio Blanco:

- We willen je komen opzoeken, we hoorden dat je relaties hebt met de blanken. We komen je vragen of je ons mee naar hen wil nemen om hen te leren kennen en om kapmessen te vragen.

- Goed! zei hij. Maar tegen de Huachipaire zei hij:

- Deze mensen hebben me altijd mishandeld, en komen alleen nu ze me nodig hebben. Dood hen!

⁸Califano 1977, pp. 188-189; 1985, pp. 8-10. De term siro komt mogelijk van het Spaans acero, staal.

⁹Califano 1977, p. 189; 1985, p. 10, 16.

¹⁰Amiko: "blanken". Ironisch genoeg is de term afgeleid van het Spaanse "amigo", "vriend", waarmee de kolonisten de Indianen plachten te begroeten. (Califano, 1983).

Zonder dat de Zapiteri het merkten, bereidden zij zich voor. Het was nacht en het regende. De Zapiteri moesten plassen.

- Doe het hierbinnen maar, door de openingen in de muur.

Ze plasten vanuit het huis, terwijl de Huachipaire en Tshiviompa naderbij slopen.¹¹

Ze plasten hen in het gezicht en op de rug.

Toen begon de strijd. Ze doodden hen allen, maar twee ontsnapten en slaagden erin terug naar huis te keren, naar de monding van de Shirene.

- Ze hebben ons uitgemoord!

- Eens zal hij in onze handen vallen. De wind zal hem in onze handen drijven, zeiden de anderen.

De Huachipaire gooiden hun dode vijanden in de Rio Blanco.

- We hebben oorlog gevoerd, zei Tshiviompa, -nu kan ik niet meer terug naar mijn land. Ik wil hier blijven wonen.

De Huachipaire gaven hem een vrouw en hij trouwde. Hij kreeg twee zoons. Toen zij al groot waren, kreeg hij ruzie met zijn schoonvader tijdens een drankgelag. Ze maakten een vreselijke ruzie, tot hij hem zijn dochter teruggaf.

- Ik wil niet meer met je dochter wonen! Ik ga weg!

- Hoe kun je nu weggaan! We hebben je familie gedood, ze zullen je vermoorden!

De Huachipaire huilden.

- Ik ga weg, huilde hij. -Ik heb mijn vrouw teruggegeven aan mijn schoonvader. Ik ga weg naar de Shirene, mijn familie houdt meer van me.

Hij vertrok. Zijn twee zoons gingen met hem mee en de Huachipaire volgden hem. In de Shirene aangekomen, gingen ze het huis in.

- Ik ben er, groet hij.

- Heel goed, antwoordden ze. -Hier zal je niets gebeuren! We zijn toch familie? Ik heb je zwager gestuurd opdat je hem mee zou nemen naar de Amiko. Jullie brengen hem zeker bij je? Wat zou je hier kunnen gebeuren? Leg je pijlen maar neer.

Ze gaven hun pijlen af, alleen zijn oudste zoon zei:

- Ik geef ze niet af, ik zal desnoods sterven met mijn pijlen.

Ze nodigden hem uit te eten: -Wat kan je hier nu gebeuren?

Ze begonnen te eten; maar toen begon de strijd. Ze doodden allen, behalve de oudste zoon, die zich verdedigde en wist te ontsnappen. De Huachipaire wisten al dat Tshiviompa gedood was, want voor zijn vertrek had hij hen twee halskettingen van zaden gegeven.

- Neem deze kettingen en zaai ze. Als de ene niet groeit en de andere wel groeit maar verdort, betekent het dat ze me hebben gedood.

Toen ze zagen dat een plant niet opkwam en de ander uitdroogde, begonnen ze te huilen, ze wisten dat hij dood was. Toen kwam zijn zoon naar het Huachipaire dorp:

- Mijn vader bracht me naar het huis van zijn familie, en ze vermoordden hem! Hij begon te huilen.

¹¹In de eerste helft van deze eeuw waren de Mashco de enige Indianen in zuidoost-Peru die grote gemeenschapshuizen bouwden (Steward en Métraux 1948, p. 543.).

- Ik heb geen vader meer, ik wil met jullie wonen. Ik zal jullie familie zijn.
De Huachipaire gaven hem daar een vrouw, ze kregen kinderen en zo ontstond het geslacht Xerewa. Omdat hij had weten te ontsnappen aan een wisse dood, was hij vanaf dat moment een "bevrijde", epokgon, onkwetsbaar voor de pijlen van zijn vijanden en zelfs voor de aanval van een tijger.

Recente geschiedenis: De rubber

In 1857 arriveerden de eerste kolonisten in de hogere Purus en Juruá, ten noordoosten van het Mashco gebied, en spoedig verheugde de belangstelling voor de rubber. Peruaanse rubberbaronnen, met aan hun hoofd de beruchte Fitzcarraldo, drongen na 1890 de Madre de Dios binnen vanuit de Ucayali, in het noordwesten, en botsten met Braziliaanse rivalen.

Zij stichtten in 1893 de hoofdstad Pto. Maldonado. Het strategisch-commerciële belang van het gebied lag in een onafhankelijke route naar de Atlantische Oceaan en Europa, buiten Iquitos om, via de Madre de Dios en de Madeira. De stroomgebieden Ucayali-Madre de Dios waren verbonden door een landengte, maar verder stroomafwaarts was de doorvaart geblokkeerd (zie deel I). Het tussenliggende gebied werd beheerst door Boliviaanse rubberbaronnen als Nicolás Suárez en Vaca Díez, die tot op dat moment hun rubber via de hoogvlakte naar de Stille Oceaan stuurden.¹²

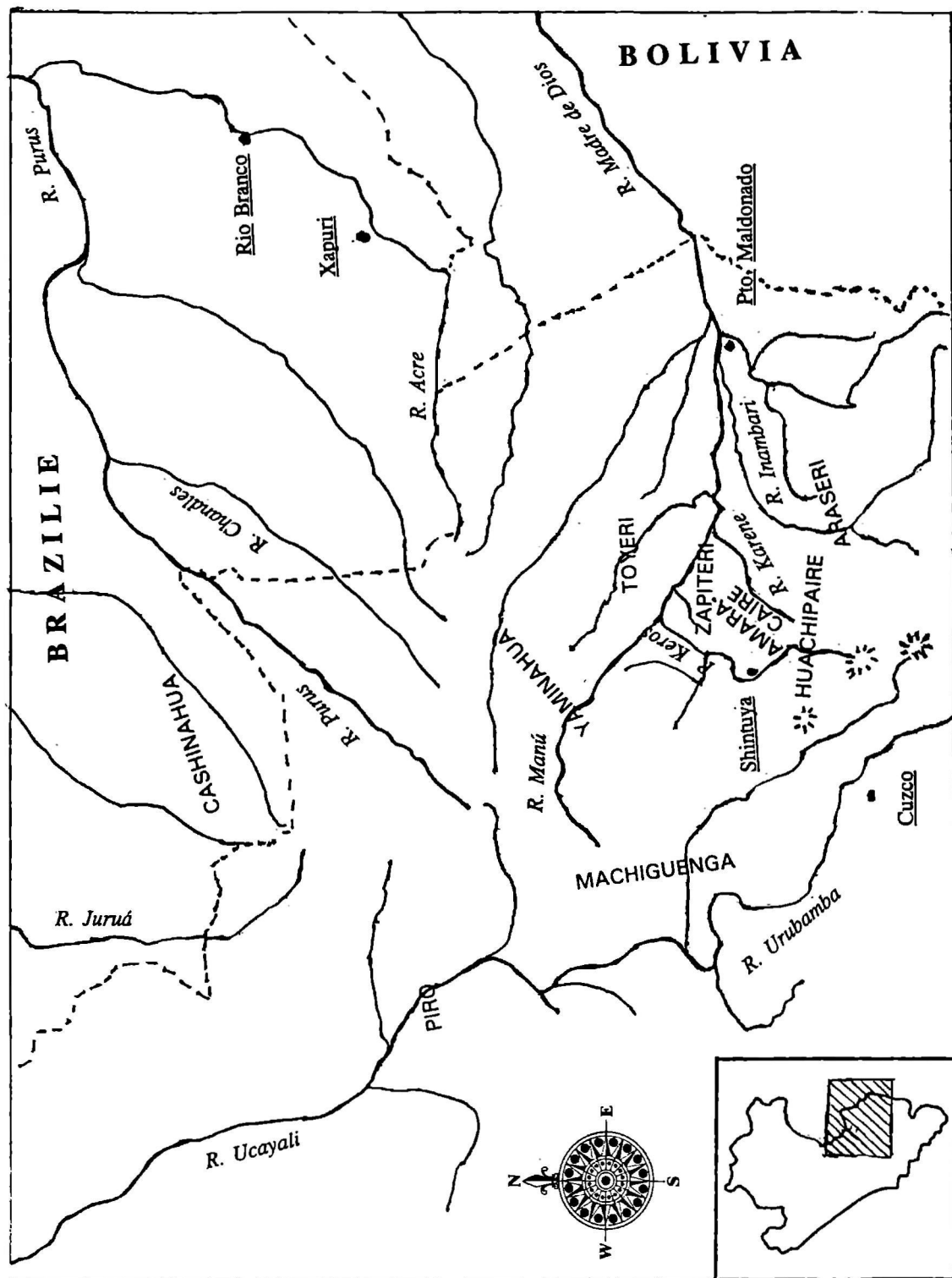
De rivieren werden "geschoond" van Indiaanse bewoners, die werden ingezet als dwangarbeiders of uitstierven vanwege ziekten en geweld. Gedurende een halve eeuw stond het gebied onder volledige gewapende controle van de rubberhandelaren; opstandige Indianen werden opgejaagd en afgeslacht in correrías, uitgevoerd door gewapende Indianen en blanken. Een dieptepunt werd bereikt bij een massamoord op de Nashua. Nog in de jaren 1920 waren er "oorlogen met heidense, wilde Cashinaua". De blanken organiseerden moordpartijen, maar ook de Indianen vielen hen aan. Groepen Cashinaua vluchtten naar Peru, waar ze nog steeds wonen.¹³

Fitzcarraldo associeerde zich met de Bolivianen, zodat hun rubber ook via de Ucayali en Iquitos weg kon. Met de katholieke missie had hij goed contact. De 10.000 rubbertappers van dit niet afgebakende gebied tussen Bolivia, Peru en Brazilië benoemden hem tot opperbevelhebber en president van de "Vrije Republiek Acre".¹⁴

¹²Haring 1986, pp. 3-4.

¹³McCallum 1990, pp. 413-414.

¹⁴Haring 1986, p. 4; zie deel I, hoofdstuk 2. Zie ook Hecht en Cockburn, 1990, over het Boliviaanse syndicaat en de Braziliaanse oorlogsstemming.



In 1897 verdronken Fitzcarraldo en Vaca Díez op de Ucayali, en de strijd brandde opnieuw los onder de rubberbaronnen. Suárez wilde de gebieden voor Bolivia annexeren, maar een Braziliaans militaire expeditie bezette het gebied en verdreef de Peruaanse en Boliviaanse handelaren. De wreed door de Peruanen aangevallen Nashua vochten aan hun zijde mee; de Braziliaanse handelaren namen het grootste deel van de rubbergebieden - ong. geheel Acre- over. In 1904 werd de laatste Peruaanse rubberbaron uit het gebied verdreven, en men begon de westelijke grens van het huidige Acre af te bakenen. Fitzcarraldo's vrouw beheerde nog twintig jaar lang het vaste hotel van de rubberhandelaren in Parijs; zijn broer werd jaren later in Iquitos vermoord, en zijn zoons werkten als opzichters bij Suárez. Het Mashco gebied kwam onder Peruaanse controle.¹⁵

De pacificatie

De geschiedenis van de rubberboom leidde tot de stichting van Pto. Maldonado, de vestiging van de Dominicaanse missie en de incorporatie van het Madre de Dios-gebied in de Peruaanse staat. In 1908 stichtten de Dominicanen de eerste missiepost in het Mashco gebied, aan de monding van de Manú. In dit intermaat brachten zij de kinderen onder van de Machiguenga, Piro en Asháninka Indianen die de rubberbazen in de overal verspreide werkkampen hadden samengevoerd.

In 1918, toen de rubberprijs daalde en de arbeiders verplaatst werden, sloten de paters de missie, en richtten in 1921 een andere post op, voor de Machiguenga aan de monding van de Palotoa. Ook deze werd gesloten in 1926 temidden van hevige conflicten. De scholen in Pto. Maldonado opereerden vanaf 1910. Ook stuurden de Dominicanen regelmatig kinderen naar het veraf gelegen Quillabamba, buiten hun omgeving, waar ze in de jaren 20 en 30 grote internaten annex landbouwprojecten en proeftuinen hadden opgericht. Indiaanse talen waren er strikt verboden, en het onderwijs was erop gericht de leerlingen te ontwortelen en andere cultuurpatronen op te leggen: de meisjes leerden strijken, de jongens de veeteelt. Tot in de jaren 50 en 60 waren lijfstraffen normaal. Slechts weinig scholen werkten feitelijk in Indiaans grondgebied.¹⁶

Tot in deze eeuw vonden er doorlopende raids plaats tussen Huachipaire, Zapiteri en andere groepen. In de laatste grote veldslag, begin jaren 40, versloegen de verenigde Huachipaire de Zapiteri en kleurde de Zabalayoc rivier rood van bloed. Eind jaren 60 was de onderlinge vrees voor wraakacties nog alom aanwezig. Informanten van de min of meer gepacificeerde groepen waren nog actief op zoek naar "wilde", vrije Indianen verscholen in de wouden, om zich opnieuw op hen te wreken.¹⁷

¹⁵Haring 1986, pp. 1, 5-6; McCallum 1990, pp. 413-414.

¹⁶Rummenhoeller en Lazarte Velarde 1990, pp. 160-163.

¹⁷Califano 1985, pp. 16-17, 19.

Vóór een aanval tegen de blanken, sprak de Huachipaire aanvoerder Ananeiwa in de eerste helft van de XXe eeuw zijn mannen als volgt toe:

Washipo, jongens! We gaan die bij volgen!
Net als de bijen, in een groep! We gaan een bijenzwerm vormen!
De jongens zeggen dat ze krijgslustig zijn geworden.¹⁸
Ik voel me gevaarlijk!
Ze hebben mij en de anderen onrecht aangedaan.
Nu gaan we het hen betaald zetten!
Met deze pijlen zul je hen betalen, zwager.
Jongens! jullie zeggen dat je wil vechten.
Ik wil ook vechten!¹⁹

Het volgende lied is van een krijger die aan zijn broer denkt, die de blanken hebben gedood, en de wraak voorbereidt:²⁰

Brulaap...²¹
Zo is de brulaap van stroomafwaarts,
Zo zijn ze gezien.
Toen ik jonger was
en daar stroomafwaarts was
lieten ze me iedere dag zingen.
Ze wilden ons opnieuw laten zingen
maar het is ze niet gelukt
en wij hebben hem doen zingen.
Zo is het! Zo is het!
Daarom zeg ik jullie, broeders
Toen ik om mijn broer zat te huilen
kwam de brulaap zingen...
Broer!
Brulaap!

De invloed van de Katholieke missie groeide na overeenkomsten met de overheid in 1953 en 1971. De missiepost Shintuya dateert van 1957. Het Summer Institute of Linguistics opereert in het Madre de Dios gebied vanaf de jaren 50. Vanaf eind jaren 60 begint de overheid ook rechtstreeks scholen te beheren in samenwerking met de vanaf 1975 erkende

¹⁸mbayeri: "wild, krijger, doder, vijand".

¹⁹Califano 1985, p. 15.

²⁰Califano 1985, p. 18.

²¹De brulaap Toyore wordt vanwege zijn roodkleurige haar vergeleken met de blanken.

"Comunidades Nativas".²² Het onderwijs is echter slecht afgestemd op de Indiaanse samenleving. Op de lagere scholen in het gebied,

(krijgen) nationale helden een belangrijke plaats als symbolen van vaderlandsliefde, maar de opstanden van de Indianen tegen het Spaanse kolonialisme of de genocide van de rubberbaronnen worden niet genoemd. Carlos Fitzcarrald, de meest bloed-dorstige rubberhandelaar van die tijd, die de rubberwinning in Madre de Dios begon, wordt als een held van de regionale geschiedenis behandeld. Een middelbare school in Pto. Maldonado is naar hem vernoemd, en ironisch genoeg studeren daar enkele Indianen wiens voorouders slachtoffer waren van zijn uitroeiingscampagnes.²³

Vaca Díez is tegenwoordig de naam van een provincie in Bolivia. In de jaren 1980 bloeide de rubberwinning via het schuld-werkkamp-systeem nog volop in de stroomgebieden van de Madeira: de Madre de Dios, Beni en Mamoré, rond de regionale hoofdsteden in Riberalta (Bolivia) en Guajaramerim (Brazilië). Zowel "blanke" als Indiaanse tappers verzamelen rubber en *castaña*, Pará-noten. De Vaca Díez company is anno 1992 nog altijd actief in het gebied, o.a. met de winning van Pará-noten rond Riberalta, ditmaal als een project voor plattelandontwikkeling, gefinancierd door de Interamerikaanse Ontwikkelingsbank (IDB) in Washington, en met Nederlandse technische assistentie. In Peru vinden nog in 1987 bloedige conflicten plaats tussen Mashco groepen (Amaracaire) en kolonisten, die hun gebied langs de Madre de Dios proberen in te nemen.²⁴

In 1982 werd de Indiaanse regionale organisatie FENAMAD opgericht, de Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes, die ondermeer gesteund wordt door de Kerk, de nationale Amazonas-organisatie AIDSEP, de regionale overheid en Europese ontwikkelingsorganisaties (zie deel IV, hoofdstuk 7). Onder andere kanaliseert FENAMAD beurzen voor opleidingen in de steden. Toegang tot het "blanke" onderwijssysteem werd door veel Indiaanse gemeenschappen gezien als een strategie van integratie.²⁵

De oorsprongsmythe

De Mashco vertolken hun visie op de wereld, inclusief hun historische ervaring met de blanken, in de mythe van de oerboom Wanamei, waarop de mensheid aan een zondvloed kon ontsnappen en opnieuw werd geboren. Califano heeft een reeks versies van de mythe

²²Rummenhoeller en Lazarte Velarde 1990, pp. 163-164.

²³Rummenhoeller en Lazarte Velarde 1990, pp. 171.

²⁴IWGLA 1987, p. 26; Romanoff, 1992; LASO documentatie.

²⁵Rummenhoeller en Lazarte 1990, pp. 174, 179, 189-190.

gepubliceerd, afkomstig van de Amaracaire, de Zapiteri en de Huachipaire.²⁶ Hieruit is de nu volgende tekst samengesteld.

De mythe bestaat uit twee delen. In het eerste wordt verteld hoe de wereld zou vergaan onder een overstroming, en hoe de oerboom Wanamei verrees om mens en dier te redden. In dit eerste deel is er op één plaats een schijnbare tegenspraak tussen de acht versies die Califano publiceert: rond de problematiek van incest en huwelijk. Daarom worden de variaties bij deze episode apart gegeven; ze bieden gezamenlijk inzicht in de betekenis.

Het tweede deel verhaalt hoe de mensen een tocht ondernamen naar het einde van de aarde, ver stroomafwaarts, om de Wanamei-boom te zien, teneinde zich te verzekeren van redding bij een eventuele volgende ramp. Het cosmologisch stelsel van de Mashco komt hier duidelijk tot uitdrukking. Ook de blanken spelen in de gehele mythe een rol. Dit tweede deel is samengesteld uit vijf versies, die elkaar niet tegenspreken, maar ook slechts op hoofdpunten overlappen. De overdaad van gevaarlijke ontmoetingen wordt zo nog versterkt door hun opsomming.

De eerste reis in de mythe is een omkering van de andere. Eerst beklimmen de mensen een boom, om er later vanaf te dalen; de tweede maal dalen ze het rivierenstelsel van de Amazonas af, om later weer terug "naar boven" te reizen. Het doel van de eerste is zich te redden van een kokende rivier; van het tweede, zich te vergewissen van een reddende boom.

De Wanamei boom

I. De ramp

Het regende zonder ophouden; op het eind regende het bloed. Toen brak een hete zon door. De rivieren droogden op; de cassave en alle planten werden bitter. Ze moesten wilde knollen en wortels eten, die men vandaag niet eetbaar acht. Ze stopten ze onder de oksel om ze te koken, want de kookvuren brandden niet. Het vuur van het huis was naar het grote vuur gegaan. Toen de mensen de tapir zagen, wilden ze hem doden om te eten. Maar zijn vlees was bitter geworden door de rook die hij binnengekregen had.

Er was geen licht.

Ze vluchtten voor het vuur. De mensen gingen stroomafwaarts, achter de vissen aan. Ze stalen het gif barbasco om ermee te vissen. De dieren kwamen stroomopwaarts. Ze kwamen aan bij de plaats waar de boom Wanamei moest staan, daar ontmoetten ze elkaar.

Alle soorten dieren kwamen er, ook de tijger. Allerlei mensen kwamen bij elkaar, ook de vijanden, en ze zeiden: -Als we in de goede tijden elkaar al haatten, is het nu

²⁶Califano 1983, pp. 759-768.

zeker tijd om te vechten! Ze begonnen te vechten, ze schoten pijlen. Amaracaire en Zapiteri bevochten elkaar.

Toen kwam het vuur al dichterbij. Met het vuur kwam ook een quirquincho vogel, die afval achter zich gooide zodat het brandde, hij stak de wereld in brand. De mensen probeerden hem in zijn oog te schieten, maar de pijlen vlogen in brand.

De papegaai en de Wanamei

Toen wachtten ze op de Wanamei. Er kwam een papegaai aanvliegen, één die 's nachts vliegt. Hij cirkelde rond met een vuur in zijn snavel, dat was de vrucht (het zaad) van Wanamei. Hij zocht een meisje dat nog geen seksueel contact met een man had gehad.

- Wie is nog maagd? Die moet gaan liggen! zeiden de mannen. Een jonge vrouw was gekozen. Ze ging liggen, met haar benen gespreid. De papegaai kwam naar beneden, maar hij rook dat ze al gemeenschap had gehad, en zaaide de vrucht niet. Hij vloog weer weg. De vrouw stond op. Ze verweten haar: -Jij was de uitverkorene, en toch heb je zo gedaan!

Toen zeiden ze tegen een andere vrouw: -Ga liggen! Maar ze wilde niet. Ze zei: -Denken jullie dat ik nog niet met een man geweest ben? Maar haar broers smeekten haar: -Ga toch liggen! We zullen allemaal verbranden! Ze werden kwaad. Tenslotte ging ze liggen met haar benen open; haar broers keken een andere kant uit, om haar niet te zien. Ze riepen de papegaai: -Hier, Wanamei!

Toen kwam de vogel en wierp de vurige vrucht in haar vagina. Rook steeg op. -Geef er een klopje op! zeiden haar broers. Ze stond op en klopte erop. Toen verrees de boom, en de takken spreidden zich uit. Hij was groot als een huis, met vele grote takken. Als ze geklopt had zonder op te staan, zou de boom maar weinig gegroeid zijn.

Toen klommen ze er allemaal op, die vrouw het eerst. Eerst groeide de boom maar langzaam, hij was nog laag. Haar broers en alle mensen klommen erop. Daarna alle dieren. En toen riepen ze: -Wanamei moet groeien!

En hij groeide hoger. De schildpad klom bovenop een andere schildpad om er nog bij te kunnen, maar de wesp stak hem in zijn voet. Toen bewoog de schildpad zich, ze vielen om en ze braken in stukken.

De man en zijn nicht (grootmoeder, vrouw)

- a). Een man had zijn zuster omarmd om te klimmen. Het vuur was dichtbij. -Misschien brandt mijn zuster zich! Hij omhelsde haar om haar omhoog te brengen. Zijn nicht riep: -Ik ook, ik ook! Ze was al half verbrand, en toen hij haar aan haar arm op wilde trekken, trok hij hem eraf en gooide hem weg.

Daarom moet je (kan je) met je nicht trouwen. Als hij met zijn zuster getrouwd was, zouden wij nooit sterven. We zouden geen eind kennen.

- b). Een man klom in de Wanamei. Hij had twee vrouwen, de één was zijn zuster en de ander zijn nicht. De man klom naar boven en zijn zuster vroeg hem: -Trek me omhoog! Maar hij gaf geen gehoor en trok zijn nicht omhoog, en trok haar arm los. Daarom moeten de mannen met hun nicht trouwen. Als ze met iemand anders trouwden, zou de wereld weer kunnen verduisteren, eshígon worden.
- c). Een man zag dat zijn grootmoeder nog niet op de boom was, de boom was al te hoog en hij kon haar de hand niet meer reiken. -Klim naar boven, moeder, klim naar boven! Maar de oude vrouw kon het niet. -Kom naar beneden, Wanamei! zei ze. -Het is al te laat, moeder, zei hij. -Hij is te hoog. Het gaat niet meer. Ik zal je een mooie gekleurde bijl geven. -Goed, antwoordde zij. Toen wierp hij de bijl op haar hoofd, zij werd de vogel búdn. Ze vloog weg. -Jij zult voortaan roepen als je de donder hoort!
- d). Een van de mannen klom omhoog. Een vrouw zei hem: -Help me omhoog! Hij tilde haar op aan haar arm; maar hij trok hem los. De man vroeg: -Waar gooi ik deze arm naar toe? -Naar beneden, antwoordden ze. Hij gooide hem weg, en uit die arm komen de Orobäkpüt voort.

Op de Wanamei

De aarde brandde al, maar ze klommen er allemaal op. Het was de enige plek waar ze naar toe konden. Iedereen klom erop, de Mashco, de Machiguenga, de Amaracaire, de blanken. Op elke tak zat een groep, samen in de boom. Daarna kwamen de dieren: de tijger, de tapir, de ara's, elk op een tak. De anaconda kronkelde zich onderaan rond de boom. Ze hadden water en allerlei eten op de boom. Beneden begon de aarde te koken als water.

Er was een mier van de Wanamei, de Wanameiso, die pijnlijk steekt. Die ging achter de mensen aan, en stak ze; dan werden hun buik en middel dun en zwart. En ze vielen van de boom naar beneden, op de aarde, en verbrandden. De wanameiso stak hen allemaal, maar ze moesten het verdragen. Sommigen klommen met adders om hun nek en polsen gerold. Als ze de adders niet droegen, stak de mier wanameiso hen. Hij was bang voor de adder, en ook voor de tijger; daarom beklommen anderen de Wanamei rijdend op de tijger.

De mensen wilden de gifslangen van de Wanamei afgooien, ze wilden ze niet. Maar Wanamei wilde dat niet en groeide verder. Alles verbrandde, en het werd donker, het werd eshígon, allen waren al naar boven geklommen. Het was nacht, nacht, nacht, en het werd geen morgen. Veel tijd ging voorbij, en hun voedsel raakte op. Ze hadden al honger op de Wanamei.

De kikker sesek

Een kikkertje, sese, was ook in de boom geklommen. Hij had veel vere bij zich, graafstokken om de akker te bewerken.²⁷ Toen alles verbrand was, gooide hij een stokje om te zien of de aarde al droog was. Maar de stokken zonken telkens naar binnen, ze plonsden in de aarde als in water.

Jarenlang bleven ze op de Wanamei. De kikker probeerde het opnieuw: deze keer zonk de stok tot de helft in de aarde. -Het wordt droger! Nu wordt het morgen! zeiden allen op de Wanamei.

Na een tijd riep de pauw būdn, voor de morgenstond. -Hij zingt omdat het weer licht wordt! zeiden de mensen. Ook de havik en de wairototo-vogel zongen voor de dageraad. Zij kwamen voort uit de schors van de Wanamei. De kikker probeerde het telkens weer, en het begon licht te worden. Tenslotte viel de stok op het droge, hij klonk hard, keron-keron. Daarom zingt die kikker nog altijd zo: -keron-keron... Hij zong, opdat het licht werd. En tenslotte werd het morgen. De aarde was droog.

-Het is zover! zeiden ze allemaal. -We kunnen naar beneden! Wanamei, laat ons naar beneden!

Aan de voet van de boom

Toen vlogen de vogels uit de hoge Wanamei. De bladeren van de boom werden papegaaien; de gele bladeren werden kāro papegaaien, de rode werden ara's. De bloem van de Wanamei werd de toekan. Zijn bladeren werden alle soorten dieren.

-Wanamei is te hoog! Wordt kleiner, dan kunnen we er af! zeiden de mensen. Langzaam maar zeker werd hij lager, en de mensen klommen eraf. Ze kwamen allemaal naar beneden. Toen ongeveer de helft van de mensen van de boom af was, richtte de Wanamei zich rechtop en boorde zich plotseling in de grond. Hij ging diep naar binnen, en verscheen ver stroomafwaarts weer aan de oppervlakte; daar verschenen de Oromanéya, daar waar de Wanamei is. Toen droogde de boom uit. Elke tak die ervan af valt is iemand die sterft; als het een klein twijgje is, is het een kind.

De mensen renden van blijdschap in het rond. Sommigen zeiden: - Wat fijn, wat mooi! Ik houd van lopen in de open vlakte! De plek was helemaal kaal en vlak, en ze liepen zingend weg, blij en trots. Maar alles was nog niet droog, en sommigen kwamen terecht in modder en drijfzand -nog vloeibare aarde-. En ze zakten erdoor, ze werden verzwolgen onder de aarde, ze verdronken. Ze verschenen verder stroomafwaarts. Ze veranderden in quirquinchos, in palmen of in andere bomen.

²⁷De Campa en Amuesha gebruiken graafstokken in de vorm van peddels; de Careneri, gewone stokken. (Steward en Métraux 1948, p. 542.)

Sommige mensen vonden het leuk om heen en weer te rennen; ze waren lui, ze wilden niet werken. De blanken daarentegen werkten, pal onder de Wanamei. Daarom houden zij van werken. Maar die anderen werkten niet, tenslotte gingen ze waar het nog niet droog was en werden quirquinchos.

Anderen gingen pal onder de Wanamei zitten, tussen de plankwortels, elke groep mensen naast een wortel. De blanken met bijlen en kapmessen, de Amaracaire maakten stenen bijlen, de Huachipaire en Zapiteri met korte kapmessen. Vandaar het lijden: de blanken waren trots op hun werktuigen; zij die kapmessen en bijlen zouden hebben, zouden slechts kort lijden. De Zapiteri hebben weinig geleden, omdat ze korte kapmessen hadden. Maar de Amaracaire moesten lange tijd lijden voordat ze kapmessen hadden; en nu lijden ze nog.

En ze zaten tussen de plankwortels, en ze hoorden van elkaar wat er zoal gedaan werd:

- Sommigen zijn goed aan het werken.
- Anderen zijn aan het toveren.
- Anderen maken ruzie.
- Anderen slaan hun vrouwen.
- Anderen voeren oorlog.
- Anderen zijn doodziek.
- Anderen stelen cassave.
- Anderen roven vrouwen.
- Anderen hebben blanken gedood.
- Anderen vermoorden elkaar.

Alles wat zou gaan gebeuren werd toen gezegd, en ze gaven het door van de ene groep naar de andere, van wortel tot wortel. Dat alles werd onder de Wanamei gehoord.

II. De reis naar het einde der aarde

De mensen zijn naar de boom Wanamei gegaan, om te zien wat voor boom dat was. Hij staat ver, ver stroomafwaarts van het Mashco woongebied. Ze bereidden de reis voor en gingen op weg, meerdere families met vrouwen, kinderen en alles. Ze reisden in kano's. Na een flinke tijd reizen, als het voedsel op was, maakten ze halt om uit te rusten en een akker te klaren, te zaaien en daar een tijd te wonen. Na de oogst gingen ze verder. Zo reisden ze langzaam stroomafwaarts. Voordat ze bij de Wanamei kwamen zonken ze door een soort gat of ingang, en ze kwamen er weer uit, verder dan waar de hemel ophoudt.

Er was een grote papegaai, en de weg liep onder hem heen. Als ze er onderdoor liepen pikte de papegaai hen midden in het hoofd en doodde hen. Toen maakten ze "kronen" van hard riet, en liepen daarmee onder hem door; hij pikte in de kronen, en ze konden erlangs.

Eens kwamen ze een eend tegen, daar waar de rivier zich in tweeën splitste. Daar zat de eend, hij was ziek en smeekte hen hem te helpen. -Ik ben visser, zei hij, -en ik heb een graat in m'n keel gekregen. Ik kan praten noch eten. Als jullie me helpen, zal ik je vertellen welke rivier naar Wanamei gaat, en welke binnen in de aarde verdwijnt. Sommigen wilden hem niet helpen, en trokken verder. Zij verdwenen onder de aarde. Maar anderen voelden medelijden met de eend en hielpen hem. Hij wees hen de goede weg.

Ze kwamen bij de Oromanéya.²⁸ Er kwam een blanke, die vroeg: - Waar zijn de Oromanéya? Hij wilde ze aanvallen, en de Amaracaire vergezelden hem.

Er was een groot meer, het water stroomde vrijwel niet en was vol drijfhout. Ze gooiden stukjes riet in het water om te kijken waarheen het stroomde. -Hier is het, zeiden ze. En het water voerde hen langzaam mee.

- a). Een anaconda at alle inzittenden van één kano op. Toen stuurden ze de kano's naast elkaar, en toen de anaconda er tussen in verrees, kapten ze hem in tweeën met een bijl. Een anaconda-vrouw bedreigde hen ook, maar ze konden haar kwijtraken en gingen verder.
- b). 's Nachts stopten ze, sommigen sliepen op een dorre boom, anderen in de kano. De anaconda greep degenen die op de boom sliepen, en hen die in de kano sliepen nam hij mee met kano en al. Zij die wakker waren kapten met kapmessen het hoofd van de anaconda af, en konden zich redden.

Verderop troffen ze een amani aap aan, waarop hun buik zwart werd, en ze stierven. Ze reisden stroomafwaarts en lieten merktekens achter in palen die uit het water staken, om later de weg terug te kunnen vinden. Twee bombona boomstammen staken uit het water, en sloegen telkens op en neer. Die kiepten de eerste kano om toen hij eroverheen wou, maar intussen passeerden de andere kano's. Ze kwamen erlangs.

Onderweg legden ze akkers aan, ze zaaiden er papaya en pijuayo.²⁹ Maar gaandeweg kwamen ze allen om, behalve de zwangere vrouwen: van haar kwamen nieuwe mensen.

Vandaar gingen ze Oromanéya doden: de blanken, en samen met hen de Amaracaire en Zapiteri. Ze doodden alle Oromanéya, slechts een jongeman en een jonge vrouw bleven over. Toen gingen ze hout halen om de Oromanéya uit te roken: -Jullie moeten goed oppassen!

²⁸De term Orománéya is blijkbaar een verzamelnaam voor ver verwijderde stammen, waar de Mashco weinig direct contact mee hebben.

²⁹Gasipaes: cachipay of chontaduro (Colombia), pupunha (Brazilië), pijiguao (Venezuela).

Verderop doodden de Amaracaire een matshigáre vogel om van zijn veren pijlen te maken. Toen waren de blanken en de Zapiteri wel jaloers!

Uiteindelijk kwamen ze aan bij Wanamei, de grote boom. Ze keken. Ze zagen een lage boom, met heel wijde takken. Als van die boom een takje valt, sterft een mens; als het een blad is, een kind. Bij zijn wortels staat de Wanamei half in het water, half op het land. De Wanamei staat helemaal rechtop. Alle dieren van het water likken aan zijn wortels; de vissen eten ervan. Op het droge eten vele dieren van de Wanamei, van zijn wortels en vruchten: er is een vrucht als de wito³⁰, voor de tapir; op andere takken zijn kleine vruchten voor de papegaaien, en nog andere voor kleinere vogels. Het rode wilde zwijn, de anaconda, allen eten ze van hem. Als ze ervan eten buigt de Wanamei over, maar daarna gaat hij weer rechtop staan. Daar wonen geen mensen.

In het water leefden de Oromaneva. Toen zij hen naderden, ontsnapten ze. De blanke doodde hen om ze op te eten.

Toen keerden ze terug. Ze stierven allen, behalve een jongen en een vrouw (van de Huachipaire groep). Van tijd tot tijd maakten ze een oponthoud om voedsel te verbouwen. Ze reisden stroomopwaarts. De ouderen waren al dood, en de jongeren, die zuigelingen waren geweest, zetten de reis voort. Ze moesten weer onder de papegaai door, en maakten weer kronen. Zo kwamen ze er heelhuids door.

- a). Toen moesten ze weer langs de boomstronken die in het water sloegen; die paal spietste de vissen op als een pijl. En ze deden net als de eerste keer: ze stuurden iemand vooruit, om de anderen te laten passeren.
- b). Ze zagen een mahona plant, die mannelijk en vrouwelijk is, naast de rivier staan. Die liet de vissen er niet langs; hij viste ze op. De kano wilde hij ook niet doorlaten. De mensen doodden de man om te kunnen passeren; nu kunnen ook de vissen erlangs.

Daarna kwamen ze bij een rivier van heet water. Als de vissen daar in gaan, sterven ze; evenzo de tapir. Er is één vis die er in kan, zijn ogen zijn als vuur. Hij heet wapod en zwom tot aan de bronnen van de rivier.³¹ Hij kwam terug en vertelde de kaaiman van zijn tocht: -Waarom ga je niet met me mee, kaaiman? Maar de kaaiman was triest, want hij kon er niet heen.

Ze ontmoetten een dier die op een tijger leek, maar vervaarlijker, de erokeroka. Hij schreeuwde als een aap. Er ging een man op af en het beest onthoofdde hem; een ander zag dat, en ontsnapte met de overigen.

³⁰hiervan wordt lichaamsverf gemaakt.

³¹De vuurvis wapod was ook degene die de toverkikker aan de vrouwen gaf, waardoor er tegenwoordig kwade heksen zijn. (Califano 1978, p. 410).

Ze kwamen bij het huis van de Orobákwa, de menseneters. De mannen waren op jacht, ze achtervolgden een andere stam die daar in de buurt was gekomen om zich op te laten eten. Alleen de vrouwen waren thuis. -Kom binnen en rust uit, zeiden ze. - We hebben van jullie gedroomd, daarom hebben we genoeg eten klaar gemaakt. We zijn een beer aan het koken. De mannen zijn op berejacht, als ze terugkomen zullen we samen eten.

Maar wat ze in een enorme pot kookten was een man. Zij werden achterdochtig en zeiden: -We moeten dadelijk verder, onze reis is nog lang. Ze gingen naar buiten en hoorden de vrouwen onderling zeggen: -Heb je ze gezien? Wat zijn ze lekker dik! Maar wij kunnen niets doen, we zijn vrouwen. Toen ze dat hoorden maakten ze zich zo snel mogelijk uit de voeten.

De reis ging verder, alleen onderbroken als er voedsel verbouwd moest worden. Ze ontmoetten een man geheten Biroëtaka, die korte pijltjes had, waarmee hij echter grote bomen kon vellen, en hij doodde ook een van hen ermee. Ze moesten hem doden.

De reis was lang. Ze ontmoetten een picuro vogel, ze kwamen in zijn huis. -Waarom slaap je overdag? vroegen ze hem. -Ik moet overdag slapen, want 's nachts ga ik naar jullie akker om eten te stelen, zei hij. Maar ze lieten hem niet slapen, ze goten water in zijn oren. -Laat me slapen! Ik moet toch elke nacht op jullie veld gaan stelen?

Tenslotte zei hij: -Er is een rots waar niemand langs kan. Ik heb hem daar gezet en ik alleen kan erlangs. Zonder mij kunnen jullie er niet langs. Maar ze lieten hem niet met rust. -Laat me slapen, anders leid ik jullie er niet langs! Uiteindelijk gaf hij toe: - Goed, dan gaan we! Ik zal jullie gids zijn.

Toen ze bij de rots aankwamen, begonnen ze te lachen. -Hoe zal die kleine vogel, die 's nachts gaat stelen, die enorme rots weg krijgen? -Doe je ogen dicht, zei hij, -anders kan ik hem niet omgooien. Maar ze geloofden hem niet en keken wat hij zou doen. - Als jullie je ogen niet sluiten, moeten jullie voor altijd hier blijven! -Goed, eventjes dan, zeiden ze. Maar ogenblikkelijk stonden ze al aan de andere kant.

De thuiskomst

- a). Ze stierven allen, behalve een jongen en een vrouw. Ze kwamen terug in hun eigen Keros rivier; de jongen was al een oude man. Toen ze aankwamen, dachten de mensen dat ze vijanden waren, andere Mashco, en ze maakten zich op om hen te doden. Maar toen herkenden ze hun familie die naar Wanamei was gegaan. Andere Mashco en Machiguenga waren ook gegaan; maar de enige Huachipaire die ging en terugkwam was die oude man.
- b). De reis ging verder. Na jaren kwamen ze bij een akker die ze nooit gezien hadden. -Van wie zou dit zijn? Een oude vrouw was aan het wieden. Toen klonk er een donderslag en het begon te regenen. De oude ging huilend weg: -

Waarom zijn je kinderen nog niet terug, die de Wanamei op gingen zoeken?
Wat is er gebeurd?

Toen ze dat hoorden, zeiden ze: -Ah! Onze vader zei dat toen hij vertrok, er een oude vrouw was achtergebleven. Dat moet zij zijn. Ze kwamen zingend te voorschijn: -We zijn terug, wij die de Wanamei zijn gaan zien! Ze begroetten haar. Ze droegen haar op niemand iets te zeggen, en masato klaar te maken: ze wilden binnenkomen in een feest, en zingend hun reis vertellen. Toen de drank klaar was kwamen ze zingend binnen:

-Ik die de Wanamei ben gaan bekijken, ik ben terug!

De handelswaar

Over de cosmologische aspecten van de Wanamei-mythe komen we terug in deel IV, hoofdstuk 2 en 6. Het begrip "ijzer" of "handelswaar" is in de Mashco taal opgenomen als siro. Een Dominicaanse missionaris vertelde in 1956:

Ze vragen ons om siro-coso, ijzeren pannen. Zijzelf maken hun pannen van klei. Ze denken, met hun logica, dat wij ook de pannen maken die we gebruiken, en ze vragen waar we de ijzeren klei vandaan halen, waarmee we onze machetes, bijlen, messen en pannen maken... We zeggen ze dat dat alles in een heel verre rivier gemaakt wordt, en dat het met veel moeite hier gebracht wordt. Ze geloven ons niet. "Jullie weten zeker waar die klei is en jullie willen het niet zeggen", zegt een oude man. "Misschien halen jullie het uit de bodem van de grote rivier".³²

Voor de Huachipaire en Zapiteri heeft de Wanamei-mythe de normen ingesteld volgens welke de mensheid moet leven. De toewijzing van de ijzeren voorwerpen maakt hiervan deel uit. De blanken zouden deze vervaardigen en bezitten, maar met de plicht ze van tijd tot tijd aan de Indianen uit te delen:

Via de "aankondiging" van de Wanamei verkregen de Indianen een recht en een moreel beginsel, waarop ze zich openlijk voor de Amiko konden beroepen. Als dezen hun verplichting niet na zouden komen, hadden de Mashco het recht geweld te gebruiken.³³

Maar in plaats van de Indianen recht te doen, maken de amiko zich schuldig aan:

- schending van het grondgebied van de Mashco;
- hun technologie aan de Mashco te onthouden;
- de onrechtvaardige moorden;

³²Califano 1977, p. 185.

³³Califano 1977, p. 186-187.

- de verspreiding van onbekende ziekten, die voortkwamen uit hun bijzondere, machtige status, en die de Mashco decimeerden.

Ook de Mashco hebben de blanke dus ervaren als tussenpersoon van twijfelachtige betrouwbaarheid. Voor hen waren er voldoende redenen om de oorlog tegen de blanken te voeren.³⁴

In de mythe wordt het niet-hebben van stalen werktuigen gelijkgesteld aan "lijden" (eventueel in de zin van "zwoegen"), waarbij de Indiaanse groepen die het laatst in contact kwamen met de koloniale samenleving, zoals de Amaracaire, een zwaardere tol betalen dan andere:

<u>BLANKEN</u>	<u>INDIANEN</u>	
Arbeid	Ledigheid ("luiheid")	
Bijlen en kapmessen	<u>Zapiteri</u> Korte kapmessen	<u>Amaracaire</u> Stenen bijlen
Lijden niet	Lijden weinig	Lijden tot op vandaag

Samenvatting:

- Het gewelddadig karakter van de interetnische relaties. De stammen verzetten zich sinds vóór-koloniale tijd tegen overheersing van buitenaf. De handel met de blanken activeerde een proces van verhevigde oorlogen tussen de stammen, dat nieuwe machtsverhoudingen, migraties en de vorming van nieuwe etnische groepen veroorzaakte (cf. het verhaal van Tshiviompa). Tijdens de rubberperiode werden Indianen gedecimeerd, ook ingezet in oorlog tussen "blanke" facties.

- De contactideologie in de mythe: De gezamenlijke oorsprong van Indianen en blanken, inclusief hun respectievelijke materiële en immateriële cultuur (werktuigen, waarden), en hun onderlinge verhoudingen. De Indianen hebben recht op handelswaar; de blanken geven inhoud aan het begrip arbeid. De blanken blijken echter onrechtmatige tussenpersonen tussen de bovennatuurlijke oorsprong van de handelswaar en de Indiaanse volken, voor wie deze (ook) bestemd is. Dit maakt Indiaans verzet legitiem.

- De rol van de oerboom in het einde en begin van de wereld, de overgang van een mythisch naar een historisch tijdperk, en de verhoudingen tussen beide (zie deel IV).

³⁴Califano 1985, p. 8.

5. DE MIRAÑA

Localisatie

De Miraña bewonen sinds mensenheugenis een gebied langs de Caquetá rivier in Colombia, grofweg begrensd door de watervallen Córdoba ten oosten en Araracuara ten westen, en de zijstromen ten zuiden van deze rivier (zie kaart 11, pag. 161). Rivet speculeert dat het Miraña een Tupi-Guaraní taal is; Steward noemt de Miraña een Witoto ondergroep (en de Witoto een Tupi stam); Gasché zegt daarentegen dat de Miraña en Muinane van een andere taalfamilie zijn dan de Witoto.¹

Zij hebben zwaar geleden onder twee golven van "blanke" activiteiten: de slavenhandel in de XVIIIe eeuw en de rubberhausse in het begin van de XXe. Als gevolg hiervan, zijn er tegenwoordig Miraña gemeenschappen zo ver weg als de midden Solimões (Amazonas) in Brazilië. Andere Miraña verblijven nog steeds in of nabij hun oorspronkelijke habitat. (Zie kaarten). De naam "Miraña" zou komen van de lingua geral of Tupi taal: "Zwervenden", zoals de Portugese slavenjagers hen aanduiden.²

Geschiedenis

De eerste referenties aan de Miraña zijn verklaringen van Portugese slavenjagers, in de jaren 1750 opgenomen ten behoeve van de grensafbakeningen tussen Spanje en Portugal. In 1758 was aan monding van de Japurá/Caquetá in de Solimões -nabij het huidige Tefé- het dorp Alvarães gesticht, toen ook bekend onder de veelbetekenende naam Caiçara ("Kooi" in lingua geral), omdat er de gevangenen Indianen van de Japurá werden opgesloten: Miraña, Uaimá, Yucuna, Passé, Caiyará... De eerste officiële verkenning van de rivier werd gedaan door de bilaterale Grenscommissie in 1782 (zie deel I, hoofdstuk 2). Het omstreden niemandsland werd toen formeel afgebakend. De commissie verkende de Caquetá en de zijstromen Yarí en Apaporis, waarbij de Spanjaarden laatstgenoemde, en de Portugezen de Yarí als grensrivier wilden aanduiden.³

In de praktijk lag de grens tussen de invloedssferen van beide koloniale machten bij de onoverkomelijke watervallen van Araracuara. De Portugese slavenhandelaren trokken tot deze natuurlijke barrière, en hadden tussen 1740 en 1820 naar schatting al zo'n 20.000 Indianen uit dit stroomgebied verscheept.⁴ Uit deze periode stamt de Miraña bevolking die tegenwoordig langs de Solimões woont, en geen enkel contact meer heeft met de stamge-

¹Arnaud 1981, p. 10.

²Pineda 1987, pp. 153-155; cf. Arnaud 1981, p. 2.

³Andrade, 1945; Martius 1966, pp. 1278-1279; Arnaud 1981, pp. 2, 20; Jorna, 1988; cf. Cipolletti, 1988.

⁴Martius, 1966, pp. 1197-1198.

noten langs de Colombiaanse Caquetá. De Miraña speelden in de XVIIIe en XIXe eeuw een belangrijke rol in de slavenhandel, en niet alleen als slachtoffers. Met de Portugezen trokken zij tot aan de Putumayo om Juri te roven.⁵

De situatie rond 1820

De eerste "wetenschappelijke" beschrijving van de Miraña is afkomstig van de Duitse reiziger von Martius, die in 1819-1820 de rivier bevoer tot de watervallen.⁶ Begin XIXe eeuw hadden de Portugezen twee buitenposten of aldeas langs de lage Caquetá (Japurá), opgericht rond 1770 en 1808. De enige blanke inwoner was een juiz of rechter, die -voor zover aanwezig- de Indianen moest besturen via hun hoofden of principales; de missiepost was onbemand. In deze dorpen was een Indiaanse bevolking bijeengebracht, afkomstig van verschillende stammen. De meeste Indianen hadden zich alweer verspreid vanwege de uitbuiting door de Portugese bestuurders, voor wie ze dwangarbeid moesten verrichten. Andere nederzettingen waren al geheel verlaten.

Ten Westen van de stroomversnellingen en heuvels van Cupatí (thans La Pedrera) was geen enkel "blank" gezag gevestigd. In Martius' woorden was dit "het oerland, bevolkt met werkelijke natuurmensen, nooit aangeraakt door de beschaving, de onveranderlijke kern van de mensheid." Portugese handelaren kwamen er sporadisch om enkele grondstoffen uit het woud in te kopen, zoals kina, salsaparrilla, en vooral Indiaanse slaven. Op de grotendeels witte kaarten was Araracuara de grens tussen de Spaanse en de Portugese koloniën. Maar in feite was het "een niemandsland, waar de natuur met indrukwekkende watervallen de grens gelegd had, bewaakt door wilde en onberekenbare Indianenstammen". Martius schrijft:

Zo stond ik dan aan het eind van mijn tocht, en aan de grens van een Rijk, met de blik vooruit op een ander Rijk.⁷

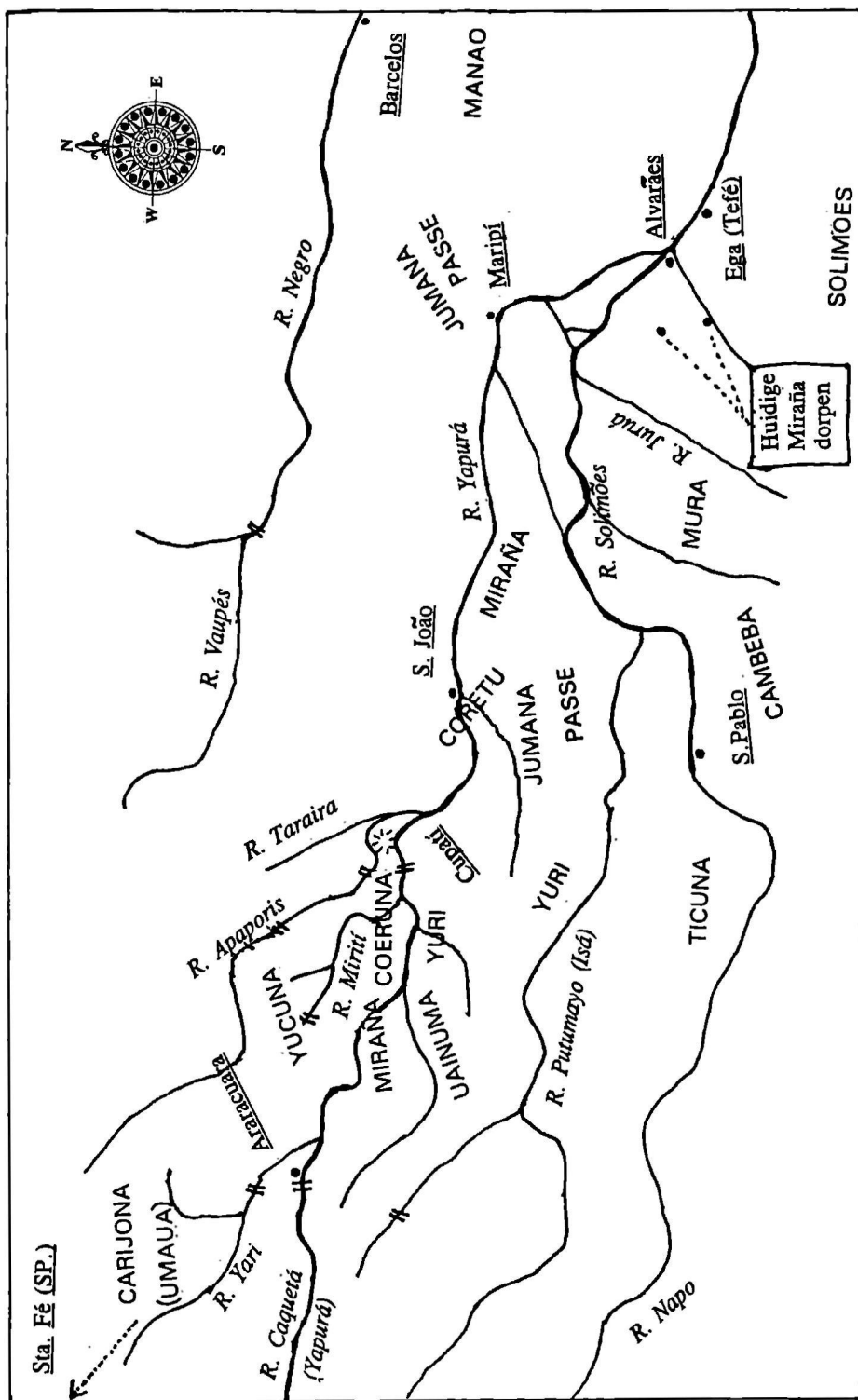
De ironie van de geschiedenis wilde dat Bolívar een half jaar eerder, in de hoogvlakten van Boyacá, de beslissende slag gewonnen had die het eind markeerde van de Spaanse heerschappij in Colombia, en de nu onafhankelijke staten een nieuwe en onzekere toekomst tegemoet gingen.

De Duitser bezocht enkele gemeenschappen van de Jurí en de Miraña, die langs de rivier lagen vanwege de handel; het grootste deel van de bevolking woonde echter landinwaarts, om de slavenjagers en de ziekten te mijden. Zware koorts teisterden de Indiaanse gemeenschappen, en ook Martius zelf en zijn roeiers vielen er aan ten prooi. Ook doet hij melding van syfilis.

⁵Cipolletti 1988, pp. 12-13.

⁶Martius 1966, pp. 1201-1202, 1219-1220, 1230, 1234-1235, 1275, 1281-1282.

⁷Martius, 1966, p. 1260.



Belangrijkste stammen

De Jumana (Tecuna voor de Spanjaarden) woonden aan de Putumayo en de Puré. Er waren enkele resten van hen in Maripí, waar ze een eigen hoofdman hadden. De goedmoedige Jumana waren in talrijke descimentos naar de Solimões en Rionegro afgevoerd, zodat er nog maar weinig in vrijheid in hun eigen gebied leefden.⁸

De Passé waren reeds grotendeels uitgestorven (= afgevoerd); er woonde nog een groep in Maripí. De Jurí, cultureel en taalkundig aan hen verwant, woonden ten zuiden van de Caquetá ten Westen van La Pedrera. In kleine nederzettingen langs de oever werd geral gesproken en dreven ze handel met de blanken, maar de meesten woonden in het binnenland. Zij hadden talrijke onderverdelingen en waren een van de machtigste stammen tussen Caquetá en Putumayo geweest. Ze waren echter sterk uitgedund door de descimentos van de Portugezen, die hen o.a. in plaatsen als S. João hadden samengebracht. Martius schatte hun aantal in 1820 op slechts 2000.⁹

De Uainumá stonden bekend om hun zachtaardigheid, en waren reeds grotendeels vernietigd. Eenmaal de machtigste stam van de Japurá, leefden er nog zo'n 600 vrij in de wouden van de Cahuinarí en de zijstromen van de Iça (Putumayo). Langs de Solimões waren er geen gemeenschappen van deze stam meer, nog wel enkele families onder hoede van Jurí aanvoerders, en individuele arbeiders of slaven. Hun grote vijanden waren de Umaua van de hoge Yapurá, maar ook voerden ze oorlog met enkele groepen Miraña, die hen als gevangenen proberen te roven.¹⁰

Geen van de Miraña die Martius ontmoette sprak Portugees of Tupi, behalve hun hoofdman. Deze groep speelde een actieve rol in de slavenjacht; zij maakten gevangenen op raids tegen naburige gemeenschappen (Miraña of andere stammen), en verkochten de slaven aan de blanken. Hiertoe had zich een effectief militair apparaat ontwikkeld. Middels de grote heilige manguaré-trommen werden alle bevriende maloca's bijvoorbeeld in een kwestie van uren op de hoogte gesteld van Martius' komst. Martius was zich terdege bewust van de militaire waarde van de Indiaanse communicatiemiddelen.¹¹

De Carijona woonden ten noorden van de Caquetá, in het stroomgebied van de Yari (de Rio dos Engaños, Rivier der Gevaren). Carijona is de zelf-gebruikte naam van deze Carib sprekende stam -de "Vleermuizen" voor de Spanjaarden-; door de Brazilianen werden ze Umaua genoemd, terwijl ze in de Caquetá bekend stonden als Huaque of Mesay. Halver-

⁸Martius, 1966, pp. 1206-1208.

⁹Martius, 1966, pp. 1235-1237.

¹⁰Martius, 1966, pp. 1208-1209.

¹¹Martius, 1966, p. 1249.

wege de XIXe eeuw werd hun totale aantal nog geschat op vele duizenden, van 4000 tot 10.000.¹²

Zij waren al in de XVIIe eeuw wijd en zijd gevreesd als oorlogszuchtige menseneters; ze dankten hun Spaanse bijnaam "Vleermuizen" omdat gezegd werd dat ze hun gevangenen het bloed uitzogen. Zij trokken naar de Japurá om te jagen op de Miraña, de Andoque en andere stammen. De Umuau meden de Portugezen, en erkenden de heerschappij van de Spanjaarden van Nieuw-Granada, het huidige Colombia. Ze verkochten hen slaven en gele was, tegen ijzerwaren en kralen. Slechts spaarzame reizigers (een kina-zoeker, een Portugese deserteur) ondernamen de avontuurlijke tocht van Araracuara naar de Spaanse koloniën, via de Yarí en de Mesai. De Umuau maakten de route onveilig en waren ook de Spanjaarden niet altijd trouw. Een jaar voor Martius' aankomst zouden ze een Spaanse deserteur hebben gedood. Maar ze konden hem niet opeten, want hij was te zout.¹³

De strooptochten van de Carijona strekten zich uit tot aan de Pirá-paraná en de Mirití, waar de Yucuna hun invallen nog navertellen: "Er waren twee groepen die mensen aten, de Carijona en de Mirabara. De Carijona kwamen het eerst..."¹⁴ Maar op hun beurt waren zijzelf prooi van Miraña groepen, die hen aan de Portugezen verhandelden. Crevaux ontmoette nog in 1879 een Carijona hoofdman, met 10 geweren en vele andere westerse goederen, verkregen via de verkoop van Indiaanse slaven aan de Brazilianen.¹⁵

De aanvoerders

Martius' beschrijvingen van de inheemse aanvoerders langs de rivier werpen een licht op de rol van het Indiaans leiderschap in deze periode. Zij vormden -toen al!- een koppeling tussen het koloniaal systeem en de Indiaanse samenleving. Zij erkenden in naam het gezag van de Portugese kroon, en namen actief deel aan de slavenhandel voor de Portugezen. Hun loyaliteit uitte zich ook in het gebruik van Christelijke namen en "blanke" kleding en gebruiksvoorwerpen, en zij beheersten de handelstalen (Portugees of geral) waardoor zij letterlijk de tolken van de blanken, resp. hun eigen stammen waren. Deze politieke structuur werd minimaal 50 jaar eerder ingesteld, bij gelegenheid van de grenscommissie.¹⁶

- Gregorio, Principal van de Coeruna van Maripí, vergezelde Martius op zijn tocht stroomopwaarts tot aan de Mirití, zijn geboortestreek, en trok deze rivier in om handelscontacten tussen de stammen van deze rivier en Martius' expeditie tot stand te brengen.

¹²Schindler, z.d.

¹³Martius 1966, pp. 1255, 1260-1261.

¹⁴Oostra, 1979.

¹⁵Llanos en Pineda, 1981; Taussig 1987, p. 61; cf. Schindler, z.d.

¹⁶Martius 1966, pp. 1221-1222, 1241, 1263-1265, 1277.

- Pachicu, aanvoerder van de Coretu rond S. João, stelde zich in goed Portugees voor als een trouwe vazal van de koning van Portugal en een verantwoordelijk beschermer van zijn stam. Maar hij benutte deze positie voor eigen gewin. Hij leidde zijn stam in oorlog tegen de naburige groepen, om gevangenen met de Europeanen te verhandelen, en zelfs enkele van zijn eigen stamleden. Hij liep blootsvoets, met de Indiaanse katoenen beenbekleding, maar daarbij in een blauwe jas (Frac) en met een Spaanse scepter met zilveren kwast in zijn hand. Deze tekenen van gezag had hij ontvangen in de tijd van de grensexpeditie.

- Miguel en Domingo, aanvoerders van de Jurí in resp. Uarivaú en Manacaru, vergezelden Braziliaanse handelaren uit Ega (mameluco's) op hun handels-, c.q. strooptochten langs de hogere Caquetá, op zoek naar kinine of naar Indiaanse slaven.

- João Manoel, een van de Miraña plaatselijke leiders, was in de hele Yapurá berucht. Hij stond erop in hemd en broek gekleed te gaan, at van een porseleinen bord en scheerde zich dagelijks. Hij verstond geen Portugees, maar sprak energiek in Lingua geral. Hij wekte de indruk dat hij tot hoofd van zijn gemeenschap was gemaakt, juist op grond van zijn handelscontact met de blanken: João Manoel maakte gevangenen op oorlogsexpedities en verkocht ze door aan de Portugezen.

Martius ondervroeg hem over het menseneten. Dit leek hem een natuurlijke zaak:

Als er een vijand gedood is, is het beter hem op te eten dan hem te laten verrotten; groot wild is zeldzaam... Het ergste is niet, opgegeten te worden, maar de dood; en als ik verslagen ben, is het mij om het even of mijn vijanden me opeten of niet!

Maar, vroeg Martius, wordt voor dit doel jacht op gevangenen gemaakt?

Een gevangene opeten die ik zou kunnen verkopen? Brandewijn smaakt beter dan bloed! Maar de Umaua laten zichzelf liever verhongeren, dan dat ze zich aan de blanken laten verkopen; en die hebben ook al zovelen van ons opgegeten, dat we die meestal direct doden.¹⁷

Martius was getuige van deze handel, maar nam er ook zelf deel aan: uit medelijden en etnologische belangstelling kocht hij een vijftal gevangenen van de Muriaté-Miraña stam, waarvan sommige stierven, anderen bij Braziliaanse gezagdragers bleven, en één, een jonge vrouw, door Martius naar zijn instituut in Munchen werd meegevoerd, samen met een jonge Jurí-Indiaan van de Solimões. Beiden stierven in Europa al spoedig vanwege het klimaat en de cultuurschok.¹⁸

¹⁷Martius 1966, pp. 1249-1250.

¹⁸Martius, 1966, pp. 1263-1265, 1277.

De Tijger van de Bijl

In de volgende mythen geven de Miraña hun eigen verslag van deze bloedige periode in hun geschiedenis.¹⁹

I.

De voorvader van de Andoque zag dat de Miraña voorvader geen bijl had.

- Ik heb iets om bomen te kappen, daar kan je mee hakken, zei hij.

Bij de Andoque waren veel van die stenen, zij hebben voor die bijlen gezorgd. Ze gaven de oude Andoque tabak en coca in ruil voor de bijlen.

De voorvader van de Brazilianen -in het Oosten waar de zon opgaat, ver stroomafwaarts van La Pedrera- pakte de eerste stalen bijl.

- Kijk! Er is een veel betere bijl om mee te kappen!

De voorouder van de Milpeso-stam had als eerste die bijl (in het Miraña gebied). Daarna namen alle stammen stalen bijlen aan van de oude Braziliaan, en gaven hem coca en tabak; ze excuseerden zich bij de oude Andoque. Alleen de stam van de Kruiden nam geen bijlen. Eens op een feest, waar ook de Meester van de Bijl (de oude Braziliaan) aanwezig was, begon de voorvader van de Kruiden woorden met hem te wisselen.

- Ik heb geen bijl nodig en geen kapmes! Jouw bijl kan mij niets schelen!

En hij veranderde de naam van de Schepper van de Bijl, en noemde hem "Tijger van de Bijl", hij veranderde hem in een tijger.

Hij ging naar het Oosten en wilde geen coca en tabak meer ontvangen in ruil voor de bijlen, maar bloed drinken en mensen eten.

- Ik ben niet meer de heilige Schepper van de Bijl, ik ben de Geest van de Bijl die mensenbloed moet drinken. Mijn tanden zijn kapmessen en bijlen, mijn huid is een kleed van vuur. Ik ben de Geest van de Bijl en ik ontzie niemand!

De oude Miraña overreedde hem tenslotte om geen mensen meer op te eten, maar de naam heeft hij gehouden.

II.

De meester van de eerste maloca had twee zoons: de oudste was de Meester van het Voedsel, de jongste de Reiger van de Handel. Op een dag gaf hun moeder de jongste als eerste te eten. Daarom werd de oudste boos; hij ging daar weg en vertrok "naar de monding van de rivier, waar de aarde eindigt, in het Oosten", zonder van iemand afscheid te nemen. Daar bij de monding was de Meester van de Handel, en daar leerde de jongeman de talen van de blanken.

¹⁹Guyot 1979, pp. 114-118.

Toen zijn vader hem nergens meer kon vinden, verliet hij dat huis en ging elders wonen om hem te vergeten. Op een dag besloot de zoon zijn ouders op te gaan zoeken, maar hij kwam aan bij een verlaten huis. Toen ging hij naar het nieuwe huis, en niemand herkende hem. Ze zagen hem aan voor een blanke. Zijn vader sprak hem aan in de Indiaanse talen: Miraña, Witoto, Ocaina, enz., en zijn zoon antwoordde hem in Portugees, in Spaans, in Engels... Tenslotte vertelde hij wie hij was:

- Ik ben uw zoon!

Daarna keerde hij terug naar de Meester van de Handel, met coca en tabak die zijn vader hem voor deze mee gaf.

Na een tijd besloot de Meester van de Handel der ouders van de jongeman met zijn hele familie te gaan bezoeken, voor een dans. Ze kwamen aan met angstaanjagende kleding: de zoon, met de huid van de Tijger van de Bijl, als een omhulsel van vuur, en met een masker van de windarend; anderen met maskers van spechten; anderen als anacondas, als meeuwen, enz. Toen ze bij de maloca kwamen, sprongen de spechten naar voren met hun bijlen, en begonnen op de palen van het huis in te slaan en te hakken.

- Waarom maken jullie mijn palen kapot? vroeg de vader.

- Dit is geen spel, zeiden zij, -we hebben bijlen en handelswaar voor jullie meegebracht!

De vader gaf hen cassavebrood en vlees. Ook de andere genodigden vielen de gastheer aan: ze bonden hem vast met het touw, ze prikten hem met de vishaken; hij gaf hen vlees. De zoon kwam als windarend, die het dak vernielde. Zijn vader schold hem uit:

- Jij bent geen mens meer, je hebt geen vader en geen moeder!

Verbitterd weigerde de zoon daarop zijn vlees aan te nemen, en hij bleef buiten de maloca.

Toen ze vertrokken, vroeg de vader zijn zoon om zijn pak, de huid dus van de Tijger van de Bijl. Hij wilde hem eerst niet geven, maar deed het tenslotte toch. Zijn vader was er heel blij mee en trok het aan. Maar 's middags werd hij ernstig ziek, hij had diarree en verloor het bewustzijn. Niemand kon iets meer voor hem doen, tot twee magische reigers voorbij kwamen vliegen en hem genazen. Zij vertelden hem, dat het kleed van zijn zoon, de tijgerhuid, gevaarlijk was. Toen gooide hij het weg en hij werd beter.

Slavernij en kannibalisme

De voorgaande verhalen getuigen van de door Martius beschreven historische periode. Diens ontmoeting met João Manoel illustreert reeds de verhouding tussen slavernij en kannibalisme. Evenals de Yucuna, interpreteren ook de Miraña de slavenjacht als antropofagie, waarbij ze hun eigen accenten leggen. De menseneters, die langs de Miritú worden herinnerd als de mirabara, nemen voor hen de gedaante aan van de Tijger van de Bijl (zie hoofdstuk 2).

Om het begin van de eerste mythe te kunnen plaatsen moeten we bedenken dat de Indianen de stenen bijl vóór de stalen bijl verkregen, en dat de Miraña, in wier gebied

geen steen voorhanden was, ze van de Andoque kregen (cf. hoofdstuk 1). Deze bijlen werden "Brandbijlen" genoemd, omdat om bomen te kappen afwisselend met de bijl en met vuur gewerkt werd. De hierop volgende verhouding tussen de Miraña en de "blanke" handelaar is dubbelzinnig. In het begin is deze geen menseneter, maar later wordt hij een bloeddorstig monster; deze omkering wordt gerealiseerd door die groep die de handel afwijst: de Kruiden. De Miraña konden de Tijger van de Bijl later tot kalmte brengen, zodat hij geen mensen meer opat, maar "de naam bleef". Dit kan duiden op de beëindiging van de slavenhandel als overheersende vorm van de interetnische relaties, in de XIXe of begin XXe eeuw.

Ook in de tweede mythe is de verhouding met de blanke dubbelzinnig. Enerzijds bouwt de "Meester van de Handel", net als in het eerste verhaal, een vreedzame relatie met de Miraña op: hij komt op hun feesten, ontvangt hun voedsel, en ruilt zijn waren voor coca en tabak, traditionele gaven die gebruikt worden om allianties te bezegelen. De zoon van de Miraña ontpopt zich echter als de gevaarlijke "Tijger van de Bijl", met een huid van vuur. Hoewel Miraña van geboorte, wordt hij door zijn groep erkend noch herkend. Hij ontvangt niet het voedsel waar hij recht op heeft, later weigert hij het; hij zoekt zijn ouders in een verlaten huis, later spreekt hij hun taal niet meer en wordt voor vreemdeling aangezien; zij ontkennen zelfs zijn afstamming. Het is een perfecte beschrijving van de jongere Indiaan, die naar de blanke nederzettingen emigreert, uitgebuit wordt en een deculturatieproces ondergaat, tot hij inderdaad een vreemde wordt voor zijn eigen mensen: die zijn eigen voedsel niet meer eet wanneer hij nog eens terugkomt.

De XIXe en XXe eeuw

Gedurende de XIXe eeuw verminderde de "blanke" inmenging in het gebied, maar de slavenhandel duurde voort. In de jaren 1860 woonden er Miraña langs de Braziliaanse Japurá en de Solimões, waarvan sommigen al lang geleden uit hun oorspronkelijke habitat geroofd waren. Aan de Japurá werden nog volop Indiaanse slaven "ingekocht". Hun behandeling in Tefé en de andere nederzettingen aan de Solimões was slecht: zij stierven bij honderden aan het zware werk en de mishandelingen. De autoriteiten wilden de slavenhandel stoppen, maar stonden machteloos omdat de meeste plaatselijke Directores medeplichtig waren. In 1871 werden de Miraña opnieuw genoemd als een wrede en moordlustige groep, gevreesd door de andere stammen. Gewapende conflicten, aanvallen, raids en bloedige represailles tussen Indianen en kolonisten waren aan de orde van de dag.²⁰

De rubberhandel zette de Miraña onder druk vanaf ca. 1890. Zij behoorden tot de groepen, evenals de Murui en de Andoque, waar de Colombiaanse en de Peruaanse rubberhuizen om vochten. Arbeidskrachten waren schaars in dit gebied (zie hoofdstuk 1). Begin deze eeuw leefde het grootste deel van de Miraña in Colombia. In 1905 spreekt Russell over 3000 Bora en 15.000 Miraña; Whiffen, in 1908, over een totaal van 15.000 Indianen in het

²⁰Arnaud 1981, pp. 8-10.

gebied Caquetá - Cahuinarí, die door de Zuidelijke stammen "Bora" werden genoemd, en Miraña door hun oosterburen.²¹

Moordpartijen door de Peruanen en hun Engelse en Caribische handlangers waren voor de Miraña aanleiding om het woud in te vluchten. Een grote groep trok noordwaarts naar de Mirití en vond toevlucht bij de Yucuna, c.q. de iets menselijker Colombiaanse rubberpatroon Cabrera (zie hoofdstuk 2). Honderden werden door de Peruanen meegevoerd naar het zuiden, en verspreid langs de Putumayo en de Amazonas.

Toen halverwege de eeuw de tijden beter werden, keerden de meeste Miraña uit de Mirití terug. In 1970 hadden 150 Miraña zich langs de Caquetá hergegroepeerd, en verdedigden hun taal en cultuur. Aan de Igarapará waren ca. 300 Bora over. Ook in Peru worden nog 1500 Bora vermeld, samen met enkele honderden Murui en Muinane.²² Tegenwoordig liggen de Miraña gemeenschappen langs de Caquetá relatief geïsoleerd, ver van de "blanke" nederzettingen, maar wel regelmatig bereikt door handel, missie-onderwijs en onderzoeksprojecten. Volgens geruchten wonen er in de verlaten oerwouden van de Pamá nog vrije Miraña, zonder enige vorm van contact.

De Carijona namen vanaf het begin van de XXe eeuw deel aan de rubberwinning langs de Apaporis. Rond 1933 werden ze door een Colombiaanse rubberhandelaar naar de Vaupés gebracht. Schindler telde in 1970-71 een totaal van 30 Carijona, veelal getrouwd met niet-Carijona. Ze wonen nog alleen langs de Caquetá nabij Pedrera, en langs de Vaupés.²³

De "Caraballos"

In de vrijwel onbewoonde wouden van de Cahuinarí, ten zuiden van de Caquetá, leeft nog steeds een "wilde" stam Indianen, die zich afzijdig houdt van alle contact met de blanken en de gepacificeerde stammen (zie kaart in hoofdstuk 1). In 1969 is er een kortstondig contact geweest met deze "paleolythische" stam, die "Caraballo" gedoopt werd. Een rubbertapper, Julián Gil, trok de Bernardo rivier op met de bedoeling deze mensen te vinden en hen voor zich te laten werken, maar hij kwam nooit terug.

Twee maanden later vertrok een reddingsexpeditie van militairen, kolonisten en Indiaanse rubberarbeiders (Miraña, Carijona, Huitoto, Macuna) naar het Bernardo gebied. In het woud ontmoetten ze een aantal leden van de onbekende stam, die angstig schreeuwden: Kariba, Karibané: "Blanken, gevaarlijke blanken!" Het woord was bekend uit andere talen, en bleek terecht. De begeleidende Miraña schoten een vijftal "Caraballo's" dood.²⁴

²¹Whiffen, 1915; Arnaud 1981, p. 10.

²²Arnaud 1981, p. 10; Haring 1986, p. 172.

²³Schindler, z.d.

²⁴Castro 1984, pp. 181-185.

Hun verklaringen hierover zijn veelzeggend:

- Waarom schoot je, er was gezegd dat je niet mocht schieten!
- Ik ben ook Indiaan, en ik ken alle trucs en listen van zulke wilde Indianen. Ik ben wel een Indiaan, maar een blanke Indiaan, een beschaafde Indiaan. Die Indianen wilden ons blanken allemaal doden.
- Ik was doodsbang, ik dacht dat die Indianen me gingen doden, en om mijn leven te redden schoot en schoot ik. Ze gingen me vermoorden.²⁵

Ze bereikten een maloca waar ze de bewoners intimideerden met hun vuurwapens. Gil werd niet gevonden, maar wel resten van zijn uitrusting en kleding. Hiermee overtuigden zij zich van zijn dood. Ze overnachtten daar, en trokken zich de volgende dag terug met een gegijzelde "Caraballo" familie.

Eenmaal terug in La Pedrera, begon tussen de blanken een bizarre strijd om deze Indianen. De Spaanse Capucijners, die hen in het missie-internaat onderdak boden, wilden hen daar een langere tijd vasthouden, om hun taal te leren en uiteindelijk met hen naar hun stamgenoten trekken om deze te bekeren. Zij beschikten over infrastructuur en middelen, de grote invloed van de Kerk en over een minimale intellectuele bagage om met zo'n culturele uitdaging om te gaan.²⁶ De "Caraballo's" weigerden voedsel, werden ziek en konden zich met moeite aanpassen aan de onophoudelijke nieuwsgierigheid waarmee tot hun meest intieme handelingen werden gadeslagen.

De plaatselijke handelaren en bestuurders, waaronder de broer van de verdwenen rubber-tapper, beschouwden zich als Colombiaanse staatsburgers en gezagsdragers als de legitieme verantwoordelijken over de "wilden", en hoopten dat de publiciteit eromheen het geïsoleerde grensdorp wat toeristische bekendheid zou brengen. Antropologen uit Bogotá stuurden hen een harde boodschap waarin ze hen uitmaakten voor onwetende mestiezen die deze medeburgers als wilden behandelden, maar verschenen zelf niet ter plaatse.²⁷

Er kwam wel een Franse journalist, die zich uitgaf voor etnoloog en deskundige, en prat ging op hoge connecties in Frankrijk en met de regering in Bogotá. Ook hij was uit op een publiciteitsstunt. Tussen deze Bergés en de Catalaanse missionarissen ontstond hevige rivaliteit om het vertrouwen van de, inmiddels gedoopte "Caraballo's", die beurtelings in drie talen werden aangesproken. Uiteindelijk, na hoge interventies van Bogotá -onder druk van de Franse ambassade- "kreeg" de Franse avonturier de Indianen. Hij zette ze af langs de Bernardo, en schreef in Europa een bestseller over het geval. Alejandro Román, de Witoto-Indiaan die voor Gil werkte en het eerst het nieuws van zijn verdwijning -en daarmee de lokatie van de bewuste stam- bekend maakte, ontmoette ik in de jaren 70 bij

²⁵Castro 1984, p. 183.

²⁶De grotendeels magisch/romantische opvattingen van deze Capucijner missionarissen omtrent "wilde" oerwoudstammen worden beschreven door Taussig, 1987; de gevolgen voor hun beleid voor de Indianen, door Bonilla, 1972.

²⁷Castro, 1984.

de Yucuna aan de Mirití, ten noorden van de Caquetá, waar de legendarische "Caraballo" hem nooit zullen kunnen vinden.

De "Caraballos" spraken geen enkele bekende Indiaanse taal. Sommigen zien in hen een groep "gevluchte" Miraña; de Oostenrijkse antropoloog Trupp opperde dat het misschien om een overblijvende groep van de Yuri zou kunnen gaan.²⁸

De Miraña van Brazilië

De Braziliaanse Japurá is tegenwoordig geen Indiaans gebied meer. De in Brazilië overgebleven Miraña vestigden zich aan het begin van de XXe eeuw in twee, inmiddels sterk geaccultureerde dorpen aan kleine zijrivieren van de Amazonas, nabij Tefé. In 1974 telden deze groepen 8 en 13 gezinnen, sterk vermengd met Brazilianen en Peruanen. Zij hadden geen eigen shamanen meer, hadden alle kenmerken van hun tribale oorsprong (tattoeages, haardracht, kleding) verwijderd, en gedroegen zich als *civilizados* ("beschaafden"). Zij waren wat betreft hun taal, economie, gebruiksvoorwerpen, huisvesting, kleding, religie, landbouw etc. nauwelijks meer te onderscheiden van andere arme oeverbewoners. Zij waren allen gedoopt.

Slechts een paar ouderen kenden de eigen taal nog. Velen ontkenden integendeel hun Indiaanse oorsprong, en gebruikten de term "Indiaan" (over derden) eerder als een scheldwoord. De eerste reactie van een dorpshoofd op Arnaud's onderzoek (dat immers hun Indiaanse identiteit aansprak) was: "We willen niet als Indianen gezien worden, want een Indiaan wordt niet als een mens gezien." Hij ontkende nog iets van de oude taal te kennen, en noemde verhalen over de oude Mirañas verzinsels van de handelaren.

Paradoxaal genoeg was een Indiaanse identiteit vooral van belang om hun grond te verdedigen. Beide groepen bezaten nog reservaten van enkele honderden hectare, toegewezen in de jaren 1920. Hier werden o.a. para-noten gewonnen voor de verkoop. De gemeenschappen stonden echter onder sterke druk van naburige grootgrondbezitters, en moeten van tijd tot tijd een beroep doen op de Braziliaanse Indianendienst (vroeger SPI, nu FUNAI) om hun rechten kracht bij te zetten - hoe afwijzend ze verder ook staan tegenover deze paternalistische "bescherming".²⁹

De mythe van de Caquetá rivier

Hier volgt de mythe van de Caquetá rivier. De tekst is gepubliceerd door Mireille Guyot.³⁰ De mythe vormt een reisverslag van de voorouders van de Miraña, die in de eerste tijden de rivier vanaf de monding op trokken om aan de beschermheren ("meesters")

²⁸Anoniem 1977, p. 16; Trupp, 1974.

²⁹Arnaud 1981, pp. 11-12, 14-16.

³⁰Guyot 1979, pp. 103-107.

van elke plaats "het geheim te vragen". De tachtig plaatsen die opgesomd worden vormen een magische, etnische en economische geografie van de rivier, in het bijzonder vanaf de berg en stroomversnelling van La Pedrera tot aan de watervallen van Araracuara, de natuurlijke, sociale en magische grens ten westen van het Miraña territorium. De mythe bestaat uit evenzovele refreinen, die volgens een vaste formule of code opgebouwd zijn.

De Caquetá rivier

Wat volgt is de geschiedenis van de Caquetá, wat gebeurde toen de voorouders reisden, toen zij het geheim zochten, en hoe de mensen van de Caquetá bestonden, zichzelf; hoe deze rivier, de Caquetá, ontstond.

Eerst was er in de monding van deze rivier, bij Tefé, de cassaveworm; een heilige worm, anaconda van de handel van de tapirs. De voorouders ondervroegen hem en hij gaf hen raad.

Daarna was hij die een schor geluid maakt, heilige geest van het kwaad van de handel van de oorlog. Hem vroegen zij ook het geheim om goed te gaan.

Daarna de heilige pauw, geest van het kwaad van de handel, ook Reiger van de handel van de tapirs genoemd, meester van het eiland van de Pauw.

Daarna hij die van het water vluchtte, de heilige schildpad, geest van de handel die zich van het water verwijderde, hem vroegen ze ook.

Daarna was er de curupira-geest en hem vroegen ze ook.

Daarna de geest van de dode zielen, verschrikking van de zetel van het water, de meester in La Pedrera, die zijn huis in de stroomversnelling had, huis van de geest van het kwaad, verschrikking van de zetel van het water.³¹

Maar de kamer van de meester van de berg van La Pedrera, zoon van de dode zielen, was onder de berg, toverzoon van de verschrikking.³²

Daarna, waar de zetel van het water is gebroken, de anaconda van de wilde varkens, meester van de plaats Córdoba, wiens huis iets boven de aanlegplaats

³¹De hier bedoelde stroomversnelling is een gevaarlijke kolk rond een immense vlakke rots in de rivier, geheel bedekt met voorhistorische petroglyfen (cf. E. von Hildebrand, 1975.)

³²De bergtop van La Pedrera is de enige belangrijke terreinverhoging in honderden kilometer in de omtrek. Voor de diverse Indiaanse stammen heeft deze 150 m hoge heuvel een grote mythische betekenis (cf. hoofdstuk 8).

Córdoba was, plaats van de water-mensen, kīri-lui aard van de zetels van het water. Ook hem vroegen ze ernaar, en ze gaven hem tabak.³³

Daarna was er de meester van de beek van de Sidderaal, een heilige sidderaal, anaconda van de handel van de tapirs.

Daarna was er de meesteres, de oude vrouw van de beek van de gamitana vis, de tapir-vrouw van de zetel van het water, een heilige tapir.

Verder stroomopwaarts de meester van de Kist, een heilige kist, schepper van de handel.

Verderop de meester van het eiland van de Zwaluw, een heilige zwaluw, en er was ook de meester van die plaats, Reiger van de handel van de tapirs.

Verder stroomopwaarts de meester van de monding van de beek van de miriti, een heilige miriti palm, anaconda van de handel van de tapirs, meester van de Miriti rivier.³⁴

Verder, waar het water donker wordt, was de meester van de beek van het Stinkdier, een heilig stinkdier, geest van het kwaad van de tijgers. Ook hem vroegen ze het geheim om goed te gaan.

Verder stroomopwaarts waren de meester van de papegaaien en hij die ronde ara-wangen heeft, ze waren daar beiden.

Verderop was er de geest van de beek van de Woudmoeders³⁵, met zijn familie.

Daarna was er de meester van de aanlegplaats van de Kaaïmannen, geest van de kaaïmannen, opgeblazen met water, met een dikke buik, met zijn familie.³⁶

Verder stroomopwaarts was de meester van de beek van de wilde zwijnen, een heilig wild zwijn, geest van de tijgers, en ook hem vroegen zij het geheim. Hij was een meester van de oude tijd, geen handelaar.

³³De levensgevaarlijke stroomversnelling Córdoba of Cupatí is het verste punt dat grotere schepen vanuit de Amazonas kunnen bereiken. In het midden van de rivier ligt op deze plaats een eiland, voor de Indianen het huis van een bovennatuurlijke vrouw: zij eet de mensen op, die in de kolkende wateren verdrinken.

³⁴De monding van de Mirití rivier.

³⁵Vrouwelijke bosgeesten.

³⁶Deze plaats heet nu nog steeds "Kaaïman-haven".

Verder stroomopwaarts was de meester van de plaats Manacaro, schepper van de dieren, met zijn familie.³⁷

Verder was de meester van de beek van de maguaré-trom, een heilige maguaré, anaconda van handelswaar van de tapirs.

Verder stroomopwaarts was de meester van de marimba, een heilige wa?tajo, schepper van het vuur van oorlog van de dieren.

Aan de rechteroever was de meester van de beek van de Messen, schepper van de handel. Hij is geen man van oorlog, hij is niet slecht; hem vroegen zij ook om de bijl en het kapmes van de handel. Hij is meester van de rechteroever, hij is goed.

Na hem was er de meester van de beek van de Handen, die op nagels van het water leek, anaconda van het water.³⁸

Rechts en links was de geest van de plaats van de Poppen. In het begin van de wereld, stond deze geest op als een masker, omdat zijn familieleden speelden dat ze op dieren en vissen leken, en daarom heten zij Gezichten van de geest van het kwaad.³⁹

Vandaar gingen ze naar de meester van de beek van de Spiegel, geest van de tijgers en van de dieren, die op een stuk spiegel leek.

Daarna was de meester van het eiland van de Aap, meester van de gele beek.⁴⁰

Verder stroomopwaarts was zijn vrouw, meesteres van de beek van de rook van hete dingen.

³⁷Martius noemt in 1820 Manacaro al als een bewoonde plaats.

³⁸De beek stort zijn water over de rots uit in stralen, die aan uitgestoken vingers of nagels van een hand doen denken.

³⁹Het chontaduro- of pupuña- feest, overgenomen van de stammen van de Mirití. "Poppen" (Muñecos) is de naam die kolonisten en missionarissen gaven aan de rijk versierde dierenmaskers, waarmee dit spectaculaire ritueel van twee dagen en twee nachten, tegelijk zang, dans, mysterie, en theater, opgevoerd wordt (Guyot 1979, p. 104; zie hoofdstuk 2).

⁴⁰De "Aap" Suárez was een rubberpatroon die hier zijn kamp had; zijn vrouw bestuurdde het koken van de rubber, ietwat stroomopwaarts.

Verder de meester van de Zoutpoel, meester van de beek van de simí vis en van de avocadoboom, een heilige simí, anaconda van de handelswaar van de tapirs; hij was er ook met zijn familie.⁴¹

Verder was er de meester van de rivier van de Kameleon, een heilige kameleon, geest van de tijgers.

Verder de meesteres van het strand van de Kikkers, kikkervrouw van de zetel van het water.

Verder stroomopwaarts ondervroegen zijn de meester van de beek van de cumare-boom, die in het water het geluid van de donder maakt, heilige cumare, anaconda van de handelswaar van de wilde zwijnen.⁴²

Verder stroomopwaarts, waar nu Darío woont, was de meester van de yota-knol, de heilige yota, geest van de handels-waar.

Verder was de meester van de beek van de Laurierboom, die ronde wangen heeft van havik-ara.

Verder, de meester van de beek van de sábalo vis, een heilige sábalo, anaconda van handelswaar van de tapirs.

Op diezelfde plaats, de meester van het eiland van de Bakplaat, heilige bakplaat, anaconda van oorlog, waar het water donker werd.

Verder stroomopwaarts, de meester van het eiland van de eekhoorn van de kiri-verf, geest van de tijgers, heilige eekhoorn.

Verder, de meester van de Zwarte beek, schepper van de handel van de groep van de oude Donkeren. Zij vroegen het geheim om goed te gaan aan die meester, een blanke.

Aan de andere oever was de meester van de stippen van de gamitana vis.

Verder stroomopwaarts was de meester van de beek van de Kalebas die een heilige kalebasliaan leek, anaconda van de handel van de tapirs.

Daarbij, de meester van de beek van de Vliegende aap, heilige vliegende aap, geest van de tijgers.

⁴¹Zoutplaats: poel waar de tapirs zoutachtig water komen likken; een strategisch begrip in de jacht: de mens en de tijger verschuilen zich op zo'n plaats om de tapirs te jagen, en de mens wacht hier ook op de tijger om hem te doden, en zijn huid (nu illegaal) te verkopen.

⁴²cumare: palmboom, van wiens vezels touw gesponnen wordt.

Verder stroomopwaarts, de meester van de monding van de Cahuinari rivier, pa?i, omhuld met water, heilige salamander, geest van de handel.

Verder waren de twee geesten van het water; hen vroegen zij om het geheim om goed te gaan, zodat ze hen verder stroomopwaarts niet meer zien.

Daarna was er de meesteres van de plaats van de Boog, de oude vrouw van de mensen van de Boog.

Verder stroomopwaarts was hij, de anaconda van de groep van de Zwarten van de zetel van het water.

Verder, aan diezelfde oever, was de meester van de Boor, een heilige boor, schepper van de handel.

Aan de rechteroever, bij de punt van dat eiland, was de meester van de beek van de Tijger, met ronde wangen van tijger-ara.

Verder, na die meester, was de meester van de monding van de beek van de Caruru-boom, een heilige caruru, anaconda van de handel van de tapirs.

Aan de andere oever was de meester van de beek van de Bamboe, een heilige bamboe-stam, anaconda van de handel van de tapirs. De meester van deze beek is ook meester van de beek van de Aarde, heilige klei, anaconda van de handel van de tapirs.

Verder stroomopwaarts, de meester van de oversteekplaats van de tapirs, een heilige roeipeddel, anaconda van de handel van de tapirs.

Verder, rechts van het middelste eiland, de meester van de beek van de Tijger, geest van de tijger.

Verder, na die meester, was die van de beek van de caimo vrucht, een heilige caimo, anaconda van de handel van de tapirs.

Aan de rechteroever was de meester van de beek van de Liaan, heilige liaan van de geest van het kwaad, anaconda van de handel van de tapirs; hem vroegen zij het geheim en hij gaf hen raad om goed te wandelen.

Verder, de meester van de Twee Benen, geest van het been.⁴³

Verderop, de meester van de beek van de Eik, een heilig stuk eik, anaconda van de handel van de tapirs.

⁴³Beek die zich bij de monding in tweeën splitst.

Daarna, de meester van de beek van de Tak, een heilige boomtak, anaconda van de handel van de tapirs.

Verder stroomopwaarts, de meester van de beek van de Yarumo boom, een heilige yarumo, schepper van de handel.⁴⁴

Verder stroomopwaarts, de meester van de beek van de Woudhond, een heilige woudhond, geest van de tijgers.

Verderop, de meester van de beek van de sancona palm, een heilig stuk sancona, anaconda van de handel van de tapirs.

Daarna was er de meester die oorlog voerde, daarom werd hij genoemd "stuk sancona" of "stuk van de woedende speren".⁴⁵

Verderop, de meester van de beek van de Guama struik, heilige guama, anaconda van de handel van de tapirs.

Verder stroomopwaarts, de meester van de beek van het Hart, schepper van de dieren.

Verder, de meester van de beek van het Bloed, anaconda van oorlog die zoveel van onze mensen opgegeten heeft, dat het bloed in het water stroomde, daarom wordt deze beek "Bloed" genoemd.

Verder, de meester die de stam van de Zon omhakte, ni?ba, meester van de poel, een schepper.⁴⁶

Stroomopwaarts van deze meester ni?ba gwa?ko, Bloem van de Zon, was de meester van de beek van de Aarde, meester van de tekeningen.

Verder, de meester van de beek van het Zweet, die ronde wangen heeft als de ara van de churuco apen.

Daarna, de meester van de beek Pa?tigwa, een heilige pa?tigwa boom, anaconda van handelswaar van de tapirs.

⁴⁴De as van de yarumo bladeren wordt vermengd met de coca om deze te gebruiken.

⁴⁵Van het harde sancona hout werden ook oorlogswapens vervaardigd.

⁴⁶El Sol is een enorme, cilindervormige steen, die midden in de Caquetá uit het water steekt. Ikzelf heb op deze massieve stenen zuil het teken van de Zon gezien: een grote, natuurlijk verkleurde cirkel aan de Oostzijde, stroomafwaarts.

Verder stroomopwaarts, de meester van de steile oever van de Reiger, geest van de reiger; de voorouders raadpleegden deze meester en hij gaf hen raad om goed te reizen.

Verder, de meester van de steile oever van de Miereneter die het water breekt, geest van de miereneters.

Verderop, de meester van de poel van de ara, een heilige ara, reiger van de handel van de tapirs.

Aan de overkant, aan de rechteroever, de meester van de beek van de Sábalo vis, een heilige sábalo, anaconda van de tapirs.

Verder, de meester van de beek van de Wouddruiven, een heilige wouddruif, anaconda van de handel van de tapirs.

Verder stroomopwaarts, de tamme tintin van de dochter van Mikiba, de heilige ara van het midden van het woud, de rivier; daarom heet die plaats "Poel van de tintin".⁴⁷

En ook was daar de meester van de Mierenval; hij maakte de val om te jagen, daarom heet hij "Meester van de mierenval".

Verder was er de meester van het Sardientje, een heilig sardientje, anaconda van de handel van de tapirs.

Verderop, de meester van het eiland van de Kruiden, oude schepper van de groep van de Kruiden.

Verder, de meester van de monding van de Yari, die een heilige dansplank leek, anaconda van de handel van de tapirs.⁴⁸

Daarna was er de meester van de beek van de ara-vis, een heilige ara, anaconda van de handel van de tapirs.

Maar er zijn twee die ronde ara-wangen hebben, van het hol van de ara, iwa exi, Araracuara, een toverkamer, daarom werd die "het Hol van de Ara" genoemd.⁴⁹

⁴⁷Klein zoogdier.

⁴⁸De naam van de Yari rivier is die van een boom, waaruit ook de heilige dansplank wordt gehakt (Guyot 1979, p. 107, 110.)

⁴⁹Araracuara, "waterval van de ara's" (cf. hoofdstuk 1).

Verder stroomopwaarts na dat gat is het water van de sancona van mikiba, betoverde wateren, zo is het daar.

Het Indiaans kennissysteem

De Miraña mythe over de Caquetá rivier lijkt op de mythen van de Tucano groepen, waar de voorouders ook en lange reis maken vanaf de monding van de Rivier tot aan hun huidige territorium (zie hoofdstuk 8). Maar daar gaat het om een scheppingsmythe, waarin de mensen en het landschap ontstaan. In dit verhaal zijn deze al gegeven: de voorouders doorkruisen een reeds bestaand gebied, op zoek naar een geheim "om goed te leven". Welk geheim, aan wie wordt het gevraagd? Wie wonen er langs de Caquetá, wat is de uitkomst van de reis? Guyot stelt deze vragen niet naar wens te kunnen beantwoorden, en ook de hier volgende poging is natuurlijk speculatief.

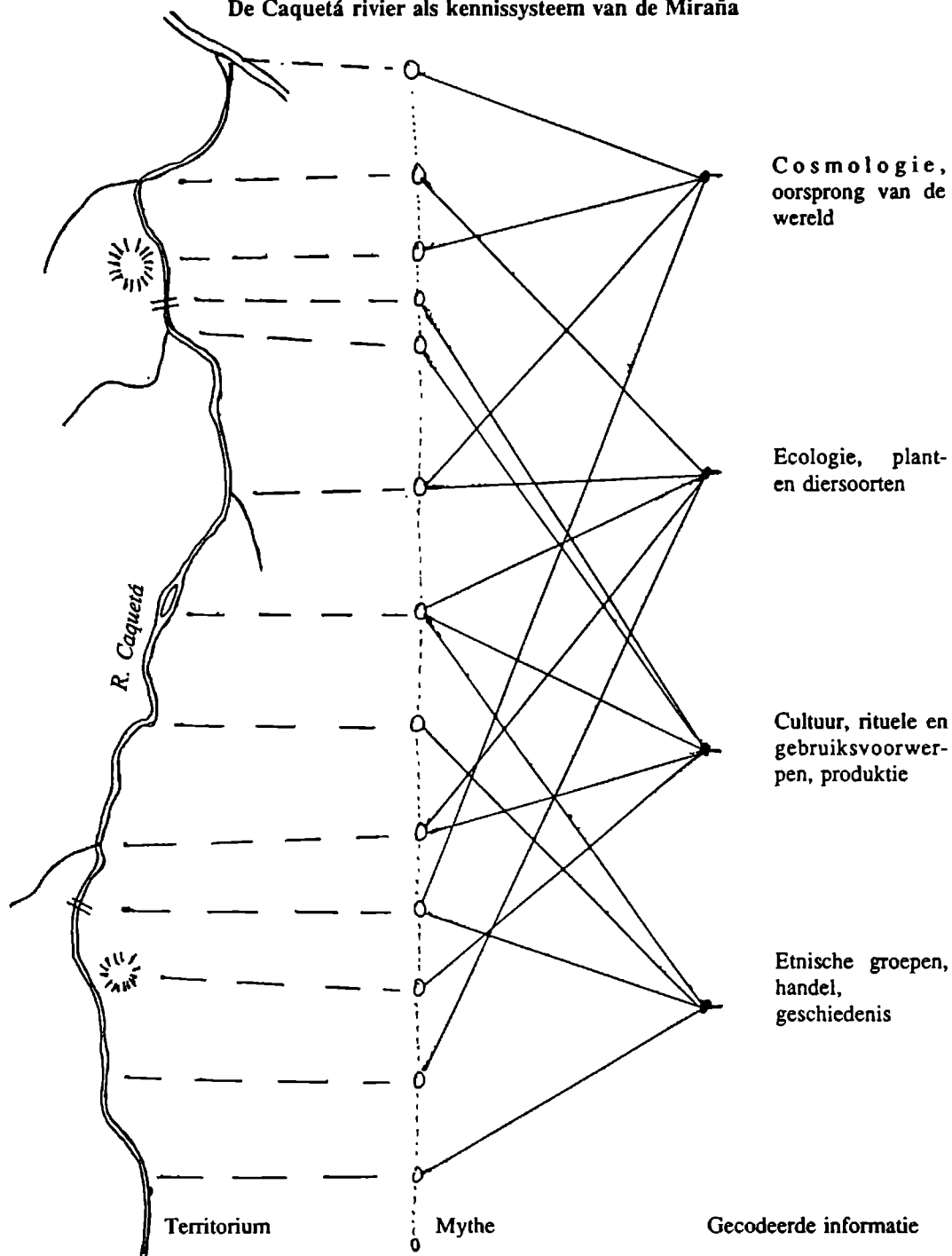
Het verhaal is te lezen als een reisverslag. Het lijkt het relaas van één bepaalde reis, ondernomen door concrete mensen (voorouders) die het gebied niet kennen, maar dit gebied was al wel bewoond. De "Meesters" zijn dan simpelweg de (Indiaanse en blanke) bewoners van de oevers, die toen ontmoet werden. Het zijn wellicht ook niet alle bewoners: waarschijnlijk werd, net als vandaag, langs één oever van de stroom gereisd (stroomopwaarts reist men dicht onder de oever) en werden niet alle punten van de andere genoemd.

Op die manier is het terrein voor de reizigers op dat moment nog niet bekend. Daarom is het, dat ze aan de "Meesters", de bewoners, herhaaldelijk en zorgvuldig "de weg vragen", ofwel "het geheim om goed te gaan, goed te reizen": het Geheim is niet meer of minder dan een onbekend territorium. Is het dan het verhaal van een migratie?

Treffend wordt de lengte van de rivier, het territorium, aangewend om niet één, maar vele reeksen gebeurtenissen en feiten, die spelen binnen verschillende domeinen van Indiaanse kennis, te noteren. We hebben te maken met één fundamentele code, van geografische aard, waarop een reeks andere (mythische, historische, economische, ecologische) codes en subcodes betrekking hebben, die hij onderling verbindt (zie schema). Zo kunnen de variaties in de strofen, waaruit de mythe is opgebouwd, begrepen worden: de tachtig plaatsen vormen een onafgebroken keten, maar niet alle codes hoeven overal aanwezig te zijn. De codes, niveaus of kennisgebieden kunnen ongeveer als volgt omschreven worden:

Het landschap: Het territorium wordt allereerst gevormd door de rivier zelf, maar deze is geen homogeen continuüm. De Caquetá is gemarkeerd door eilanden, bochten, rechte stukken, zijstromen, rotsformaties, watervallen, versnellingen, vernauwingen. Juist dit geschakeerde beeld, waarin elk stukje van de rivier uniek is, geeft de mogelijkheid hem als sleutel, als blanco papier te nemen, waarop andere zaken ingeschreven worden.

De Caquetá rivier als kennissysteem van de Miraña



De rotstekeningen: Zeer letterlijk hebben vroegere, nu onbekende Indiaanse volken op de rivier geschreven: op bijna alle plaatsen waar deze door hardere geologische formaties snijdt en er dus rotsen op de oevers liggen, zijn petroglyfen te vinden, deels pictografisch, deels abstract en geometrisch⁵⁰. Voor de huidige Indianen zijn deze figuren maaksels van cultuurhelden of mythische stammen, en zo noemt ook deze mythe ze.

Von Martius beschreef de rotsgravures bij Araracuara als volgt:

Terugkijkend naar de kano's vanaf de klippen boven de intrede van de Yapurá, werd ik door de begeleidende Indianen opmerkzaam gemaakt op een rots, waarop zich enkele nauwelijks zichtbare sculpturen bevonden. Ze naderden de stenen, en voelden de licht ingegraven en door verwerking half onherkenbare figuren met de vinger na, uitroepend: Tupána, Tupána (God). Na lang kijken onderscheidde ik vijf hoofden, waarvan vier met een stralenbundel, de vijfde met twee hoornen versierd. Deze graveringen waren zo sterk verweerd, dat ze naar een hoge ouderdom leken te verwijzen. Bij een stroom ontdekte ik op enkele platte horizontale rotsen, ong. negen voet lang, nog andere figuren, die het water tijdens de hoge stand kon bereiken, en al bijna onherkenbaar had gemaakt. Er waren zestien tekeningen, die slangen, tijgerkoppen, padden en een soort menselijk gezicht voorstelden. De oude stuurman verzekerde dat bij de watervallen van de Mesaí en de rio dos Engaños vele zulke sculpturen en rotsen te vinden waren. Later zag ik er vele bij Cupatí...⁵¹

Hij beschrijft eveneens de petroglyfen van La Pedrera (Cupatí). De hem vergezellende Indianen wisten niets over de oorsprong ervan te vertellen. Gezien de hardheid van de steen en de verweerde toestand van de rotstekeningen, leken ze reeds vele eeuwen oud. De figuren worden door de tegenwoordige Indianen gebruikt op schalen, roeispanten etc. De Duitser kon niet geloven dat de huidige stammen deze kunstwerken zouden hebben vervaardigd:

De beeldhouwwerken van Araracuara en Cupatí zijn een treurig bewijs van de diepe verzonkenheid van dit geslacht...⁵²

De oorsprong van de wereld: In de loop van de rivier staat duidelijk de oerboom getekend, die door de Zon gekapt werd. Volgens de Miraña liggen zijn wortels in de ravijnen van Araracuara; zijn afgehakte stam torent uit het water omhoog in de plaats El Sol, de schors viel zijdelings en vormde de zijrivier Cahuinari, en de kruin is de heuvel van La Pedrera⁵³. De as hoog-laag van de boom valt samen met de lijn Oost-West van de rivier. Vele beken dragen de namen van bomen.

⁵⁰zie E. von Hildebrand, 1975.

⁵¹Martius 1967, pp. 1258-1259.

⁵²Martius 1967, p. 1284.

⁵³Guyot 1979, p. 108.

Ook andere mythen staan op het lichaam van de rivier gegrift, zoals die van de dochter van de mythische ara, voor wie de kleine tintín de machtige stroom droog probeerde te leggen. Hierdoor ontstond de stroomversnelling Quinché.

Het bovennatuurlijke: woud- en watergeesten (bv. de curupiras en de "woudmoeders") worden op verschillende punten gelocaliseerd. Een bijzondere vermelding krijgt de "plaats van de dode zielen", de berg van La Pedrera. Ook wordt een reeks personages genoemd "met ronde wangen als van een ara", geassocieerd met de heilige Ara van Araracuara. Frappant is de aanduiding van de Caquetá boven deze watervallen als "betoverd water", zonder verdere inhoud, hoewel de bovenloop vandaaraf nog honderden km. lang is. Araracuara vormt voor de Miraña (i.h.a., voor de volken van de beneden-Caquetá en de Apaporis) niet alleen een natuurlijke, maar ook een sociale en mythologische grensmaal.

De levende natuur: Talrijke plant- en diersoorten zijn vastgelegd in de heilige plaatsen van de Caquetá. Soms kan dit slaan op lokale concentraties van een bepaalde soort (zoals de miriti palm langs de gelijknamige rivier, de ara (guacamayo) in Araracuara, of sommige vissen), maar niet altijd. Onder de planten worden zowel wilde als gecultiveerde gewassen genoemd.

Guyot suggereert dat de mythe bepaalde klassifikatieschema's van de diersoorten correleert aan de volgorde waarin ze op de rivier geprojecteerd worden (van Oost naar West, van "laag" naar "hoog"). Aan de drassige benedenloop worden weke, ongewervelde dieren en slangen genoemd; aan de bovenloop, met steile oevers en steenformaties, hard gesnauwde vogels.⁴

Economie, materiële cultuur en ritueel: De opsomming van plant- en diersoorten van het woud is tevens die van de grondstoffen, door de Indianen benut in hun dagelijkse en rituele voorwerpen: de voedselgewassen en de wilde vruchten, de cumare-palm waaruit touw wordt gevlochten, de harde houtsoorten voor wapens, werktuigen en kano's, de klei voor het aardewerk, enz. Ook al gefabriceerde voorwerpen hebben langs de Caquetá een ruimtelijke correspondentie: de aarden bakplaat waarop cassave en coca bereid worden, de roeispanen, de mierenval, en rituele uitrustingen zoals de maguaré trom, de marimba's voor de dans, de maskers voor het chontaduro-feest met hun ogen als spiegels, de lange planken waarop in weer andere rituelen gedanst wordt...

Etnografie: Een reeks Indiaanse groepen worden met naam genoemd en op deze narratieve landkaart gelokaliseerd. Het zijn Miraña clans als die van de Morgenvogels, de Muggen, de Kruiden; uitgestorven stammen als de mensen van de Milpeso palm en de Donkeren of Zwart; ook bestaande groepen als de Macuna en Tanimuca van de Apaporis rivier, van wie de Miraña het gemaskerde chontaduro-ritueel hebben overgenomen.

Ook blijft de herinnering aan vroegere stammenoorlogen. Verschillende meesters worden aangeduid als oorlogszuchtig en gevaarlijk, en op een aantal plaatsen is het water eens donker gekleurd geweest van bloed. Woorden als "Tijger van het kwaad", "Bloedbeek" of "Speren van de woede" getuigen hiervan.

⁴Guyot 1979, p. 108.

De handel met de blanken: van Oost naar West zijn namen en omschrijvingen vol van verwijzingen naar de handel. Opvallend is de veelvuldig herhaalde formule "Anaconda van de handel van de tapirs", met variaties als "Reiger van de handel van de tapirs" of "Anaconda van de handel van de wilde zwijnen". Maar ook wordt gesproken over de "geest van de handel", eventueel een "kwade geest van de handel". Sommige plaatsen hebben de naam van stalen werktuigen, de meest geliefde handelswaar: de boor, de kist, de messen -waar ze bijlen en kapmessen kregen-. En vijf maal wordt een "Schepper van de handel" genoemd, meestal geassocieerd met deze plaatsnamen van staal. Eenmaal wordt die "meester" expliciet een blanke genoemd, en op een andere plaats wordt dit expliciet ontkend - hetgeen kan betekenen dat een blanke hier geen uitzondering is.

Volgens Guyot moeten in de vele "Anacondas van de handel" blanke handelaren worden gezien, die vanuit Brazilië de rivier opvoeren. Ook de witte reiger symboliseert de handelaar.⁵⁵ Beide dieren hebben gemeen, dat ze langs de rivier trekken en van tijd tot tijd aan de oever stoppen. De associatie met de tapirs zou kunnen liggen in het feit dat ook zij sporadisch de oever bezoeken, maar dan vanuit het land en niet, zoals de anacondas, vanuit het water. Langs de oever kunnen zij elkaar dus ontmoeten. De formule "anaconda-handel-tapir" zou op aanlegplaatsen van de blanken duiden, waar zij handel dreven met de Indianen uit het achterland, maar niet bleven wonen.

Dan zijn de "scheppers van de handel" misschien meer permanente blanke vestigingen geweest: nog altijd is een residerende handelaar voor de naburige Indianen een vaste bron van goederen -waar zij ook sterk afhankelijk van worden-, voor wie de naam "schepper" niet misplaatst is. Zo is bijvoorbeeld "een blanke" bij de "Zwarte Beek" de "schepper van de handel" van de groep der Donkeren.

de huidige toponymie: Als referentiekader voor al deze gegevens fungeert de Caquetá rivier, zoals die op dit moment bewoond wordt en met een ook voor vreemdelingen vertaalbare toponymie. De huidige woonplaatsen van Indianen en blanken signaleren voor de buitenstaander de handelingsplaats van de mythe, terwijl deze (de geschiedenis) voor de Miraña zelf juist de plaats benoemt, waar zich nu weer, of nog, bepaalde mensen vestigen. Zo legt de informant aan de onderzoekster uit dat de uitgestorven Muggen-clan gewoond heeft op de plaats Maria-manteca bij het missiestation, terwijl voor hemzelf het missiestation is opgezet op de oude plaats der Muggen. Voor de Miraña wordt de geografie verklaard vanuit de geschiedenis, maar voor de onderzoeker is zij juist de ingang ertoe.

Men zou ook kunnen stellen dat de mythe een bepaalde toponymie voor de rivier levert, en dat het huidige gebruik een andere toponymie hanteert. Beide reeksen plaatsnamen zijn historisch gevormd en omvatten diverse betekenisregisters, waartussen continuïteit en discontinuïteit bestaat.

De plaatsnamen die nu, in het praktisch gebruik van de rivier gemeengoed zijn, hebben diverse connotaties. Vaak is de naam van de huidige bewoner voldoende, zij het Indiaan of kolonist, en andere plaatsen heten nog naar de rubberbazen van enkele decennia terug.

⁵⁵Guyot 1979, p. 103. Ook voor de Andoque en de Yecuana is de witte reiger een symbool voor de handelaar (zie hoofdstuk 1, 3).

De grote stroomversnelling Córdoba en enkele andere op de Apaporis dragen namen van helden uit de Colombiaanse onafhankelijkheidsoorlog tegen Spanje in het begin van de XIXe eeuw; hun gebruik in deze streek markeert de aanwezigheid van Colombiaanse militairen gedurende de oerwoudoorlog met Peru, in 1930-32. Ook traditionele Miraña plaatsnamen, voortgekomen uit de mythologie, hebben hun weg naar het dagelijks gebruik gevonden. Soms heeft de Miraña term algemene ingang gevonden, bijvoorbeeld in de riviernamen Yarí (= de boom waarvan de heilige dansplank wordt gemaakt) en Curé (= Avocado-rivier). In andere gevallen zijn de betreffende Miraña begrippen vertaald naar de door de blanken ingevoerde talen, zoals de lingua geral of Tupi (bv. in Araracuara: waterval van de ara) en het Spaans (bv. El Sol: de Zon, La Sardina: de stroomversnelling van het Sardientje).

Zo verbinden de plaatsnamen verschillende historische perioden en velden van kennis, waardoor betekenissen gelaagd en complex worden. Deze communicatie is overigens niet perfect: benamingen kunnen in vergetelheid raken onder de druk van nieuwe gebeurtenissen. De handel met de blanken, evenals alle sociale, historische en mythische processen, vindt plaats langs de rivier, die de ruimte schept en er betekenis aan verleent. De Miraña hebben deze rivier, die hun territorium doorkruist en hen hun dagelijks voedsel schenkt, op ingenieuze wijze omgevormd tot een geheugenmachine, een ware encyclopedie.

Samenvatting

De belangrijkste punten om vast te houden zijn:

- Het inheems kennissysteem en -methode. De mythologie en het territorium worden geïntegreerd door middel van concrete, tastbare associaties, waarmee het rivierstelsel dat het Indiaanse woongebied doorkruist, wordt benut als een apparaat voor het vastleggen en systematiseren van informatie op allerlei gebied: historisch, sociaal, ecologisch en economisch. Zolang de Miraña hun grondgebied kunnen behouden, kunnen zij ook rekenen op deze kennis, ontsloten door het "concrete denken" zonder noodzaak van geschreven registers.
- De samenhang van slavenjacht, intertribale handel en oorlog, en kannibalisme onder de invloed van de "blanke" handel.

6. CARIB HANDELSNETWERKEN EN GODSDIENSTEN IN DE GUYANA'S

Lokalisatie en Indiaanse groepen¹

De Carib-sprekende stammen die zichzelf Kapon en Pemón noemen, wonen in Zuidoost-Venezuela, Noord-Brazilië en Guyana. Zij bewonen het zgn. "circum-Roraima" gebied: de stroomgebieden van de Caroní en de Paragua, de Roraima en Pakaraima bergen en de Gran Sabana, de savannes van de waterscheiding tussen de Orinoco en de Amazonas.

De "Pemón" groepen zijn de Arekuna, Kamarakoto en Taurepan in Venezuela, en de Makushi in Brazilië en Guyana. Zij spreken iets afwijkende dialecten van dezelfde taal, en ook cultureel zijn zij nauw verwant. De Akawaio, Ingarikó en Patamona, verder oostwaarts, vooral in Guyana, noemen zichzelf "Kapon". Ook hun taal wordt gemakkelijk begrepen door de Pemón. Een eenduidige naamgeving is in de etnografie niet te vinden. Sommigen noemen bv. de Akawaio en Arekuna "Noord-Pemón", de Taurepan ofwel de Makushi "Zuid-Pemón". Deze "stamnamen" komen voort uit een ingewikkeld stelsel van onderlinge benamingen, geografisch/ecologische aanduidingen en bijnamen, dat de onderlinge verhoudingen tussen al deze groepen weerspiegelt. Gezamenlijk tellen de Pemón/Kapon ongeveer 30.000. Als bevolkingscijfers voor de Pemón in Venezuela zijn gegeven:

Matallana 1937:	1084
Armellada 1949:	2500
Wilbert 1966:	2700
Thomas 1971:	4000

De Kapon/Pemón groepen

Pemón	Kamarakoto	Venezuela (Caroní)
	Arekuna	Venezuela (Paragua, Caroní, Gran Sabana)
	Taurepan	Venezuela/Brazilië (Gran Sabana, Santa Elena)
	Makushi	Brazilië/Guyana
Kapon	Akawaio	Guyana
	Ingarikó	Guyana
	Patamona	Guyana

¹Informatie ontleend aan Butt, 1960; Thomas, 1976; Thomas, 1982; Butt, 1983. Alternatieve schrijfwijzen voor de Taurepan zijn Taulipan of Taulibang, voor de Makushi Macusi of Macuxi, voor de Akawaio Akawai, etc.

Etnische benamingen gebruikt door de Kapon en Pemon groepen²

KAPON AND PEMON AUTODENOMINATIONS AND NICKNAMES

<i>Common name</i>	<i>Autodenomination</i>	<i>N Kapon nickname</i>	<i>N Pemon nickname</i>	<i>S Kapon nickname</i>	<i>S Pemon nickname</i>
Akawaio	Kapon	^a	Waika (Akavado)	Serekong/Akawaio	Akawaio ^b
Patamona	Kapon	Patamona/Etemagok	Waika	^a	Patamona ^b
Arekuna	Pemon	Arekuna	Arekuna ^a	Arekuna	Arekuna
Kamarakoro	Pemon	Kamaragadok/Arekuna	Kamarakoro/Arekuna ^a	^b	^b
Taurepan	Pemon	Arekuna	Taurepan ^a /Arekuna ^a	Arekuna ^b	Taurepan/Arekuna ^b
Pichaukok	Pemon	Potsawugok	Pichauko ^a	^b	Pezak ko
Makushi	Pemon	Makushi	Makushi	Makushi ^b	^{a, b}
<i>Ecological terms</i>					
Savanna people	Pemon	Deigok	Teikok	^b	^b
Inkarikok	Kapon	^c	Inkarikok	^b	Inkariko
Plains people	Pemon	Remonogok	Remonokok	^b	^b
River mouth people	Kapon	^c	Ikenkok	^b	^b

^a Nickname rejected sometimes passed on to others

^b Research information lacking, or needing confirmation

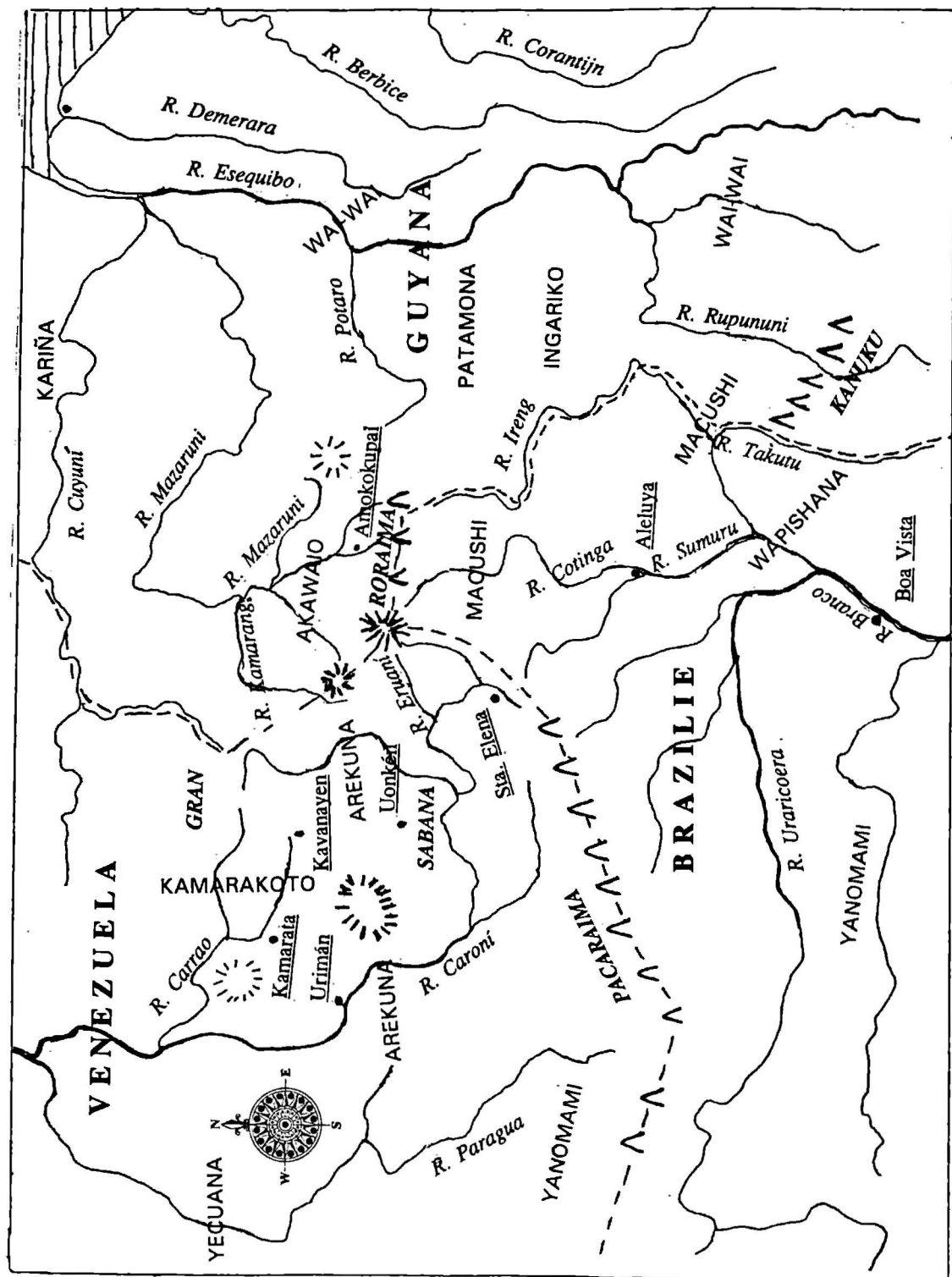
^c Name not in use so far as it is known

Etnische categorieën van de Pemon voor anderen:³

- a) **Tuponken:** "blanken", lett. "geklede mensen"
- spanyoro:** Spaans sprekende, Venezolaan, Spanjaard
- karaiva:** Portugees sprekend, Braziliaan
- megoro:** zwarte Guayanees
- inglesh:** blanke Guayanees, Engels-sprekende European
- b) **(Indianen):**
- | | | |
|-------------|----------|------------------|
| Shiriana: | Yanomami | hoge Paragua |
| Maiyongong: | Yecuana | Paragua en Caura |
| Waska: | Akawaio | Guyana |
| Ingariko: | Patamona | Guyana |
| Makushi: | | Brazilië |
| Wapishana: | | Brazilië |
| Sapé: | | Paragua |

²Butt 1983, p. 89.

³Thomas 1976, p. 76.



Traditionele opvattingen:

Belangrijke traditionele concepten van de Pemon zijn de shamanistische trance, de Kanaima geesten die het kwaad verspreiden, en de "reis van de geest" naar de onzichtbare wereld. De shaman ziet de geesten (Mawari), die de bergtoppen bewonen, in de vorm van mensen. Zij kunnen de "ziel" van mensen wegvoeren en zo ziekten veroorzaken; ook natuurkrachten en de Kanaima geesten kunnen mensen ziek maken. De shaman kan hen genezen met behulp van (de geestelijke "meesters" van) planten, in het bijzonder de tabak, om zo de Mawari te bewegen de ziel weer vrij te laten. Met behulp van deze planten, ingenomen als een stimulerende drank, reist de ziel van de shaman naar de hemel om de verloren ziel terug te krijgen. De tukui en parishara dansen waren in de traditionele cultuur een ritueel middel om met de natuurgeesten in contact te komen.

Ook vijandige tovenaars, die Kanaima machten belichamen, kunnen mensen hun ziel ontnemen. De genezer moet dan geestelijk met hen strijden. De shamanen van de midden-Caroní worden bv. gewantrouwd in het centrale en westelijke deel van het Pemon gebied. Zij worden daar gezien als kwade tovenaars die ziekten veroorzaken, hoewel zijzelf stellen slechts genezers te zijn. De invloed van de missies is hier debet aan, en de capitanes (lokale politieke aanvoerders) beschuldigen hen ervan kwaad aan te richten.⁴

Het Indiaanse handelssysteem

De Kari'ña ("mensen", Calíña, Galibi, Caraïben) waren de belangrijkste groep van de Carib taalfamilie op het moment van de Europese ontdekking. Ze bewoonden toen de strook tussen de Orinoco en de monding van de Amazonerivier, evenals een aantal eilanden van de Antillen. Rondom de Orinoco-rivier als centrale as, onderhielden zij een uitgestrekt netwerk van contacten onderling en met andere stammen, door middel van de uitwisseling van handelsgoederen en diensten, huwelijken en verwantschapsrelaties, politieke en religieuze ideeën, en artistieke en decoratieve stijlen.⁵

Het gehele Orinoco bekken was gevat in een regionaal integratiesysteem, niet gebaseerd (zoals de koloniale en huidige "integratie") op ondergeschiktheid, maar op horizontale relaties, waarop hun politieke instituties gebaseerd waren. In dit regionale systeem van interdependentie speelden de Kari'ña een centrale rol.⁶

Binnen deze uitgebreide netwerken specialiseerden vele Indiaanse groepen zich in bepaalde producten: de Taurepan in blaaspijpen, de Makushi in cassaveraspen en in het gif curare. De Acawai stonden overal bekend als handelaren en op hun expeditie van de midden-Amazone (Manaos) tot aan de monding van de Orinoco trokken; later stelden zij zich in dienst van de Nederlanders om slaven te jagen.

⁴Thomas 1976, pp. 8-10, 14.

⁵Morales-Méndez e.a. 1987, p. 6.

⁶Morales-Méndez e.a., 1987, p. 4.

De huidige culturen in Guyana zijn overlevenden van het Europees contact, dat de vroegere netwerken uiteen trok. Tarble schrijft:

De effecten van de Europese verovering waren het sterkst langs de kusten en de grootste rivieren. De Indiaanse bevolking werd daar gedecimeerd en moest zich terugtrekken naar meer afgelegen streken. De bevolkingsvermindering en de verbreking van de netwerken van interactie tussen de groepen, o.a. veroorzaakt door de oorlogen en de ziekten, deden de Indianen overgaan tot een meer autonome, geïsoleerde en egalitaire levenswijze. In deze zin moeten de huidige etnische groepen gezien worden als overlevenden van een zeer uitgestrekte sociale ruimte, waarin, met name langs de grote rivieren, gestratificeerde structuren opkwamen, met complexe instituties om de oorlogs-, handels-, rituele en politieke activiteiten te leiden. Deze stratificering moet zich ook uitgestrekt hebben tot de groepen van de binnenlanden, die nog steeds bestaan en wiens culturen het resultaat zijn van een lange geschiedenis van interdependentie en interactie.⁷

Hames en Hames menen integendeel dat er misschien "nooit een puur Indiaans handelssysteem in de Guyana's bestond", en dat het gevormd heeft na de komst van de Europeanen, waardoor vooral de stammen van Oost-Guyana toegang kregen tot industriegoederen en deze verhandelden naar de meer westelijke bevolkingen.⁸

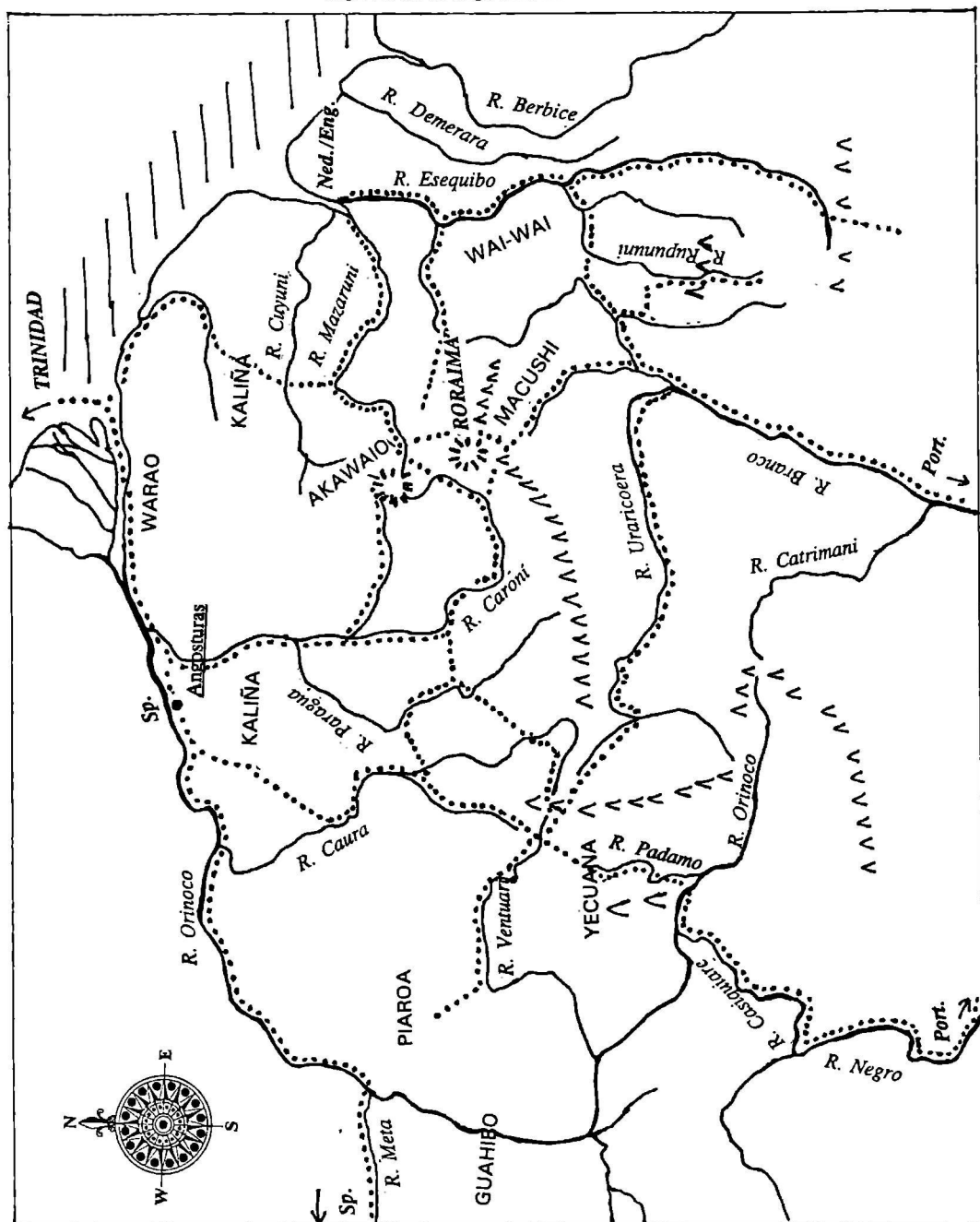
De Carib stammen, die op slaven joegen voor de Nederlandse kolonie, bereikten hierdoor de Yecuana en Arawak stammen van de hoge Orinoco, en de Piaroa van de Manapiare en Ventuari, ver ten westen van hun territorium. Hiervoor doorkruisten ze de prairies van de Gran Sabana en de grote riviersystemen van de het gebied, via de routes Caroní - Paraguará - Caura - Erebató - Ventuari of Esequibo - Rupununi - Rio Branco - Uraricoera.⁹

Deze oorlogszuchtige stammen waren gevreesd in heel het bekken van de Orinoco. Hun optreden als mensenrovers werd gekoppeld aan opvattingen over hun gevaarlijke magische krachten. De Yecuana van de hoge Orinoco, eerst hun slachtoffers, later hun handelspartners, vertellen de volgende legende waarin zij de Kanaima magie verbinden met de handel met de Makushi:

⁷Tarble, 1985, p. 62.

⁸Hames en Hames 1976, pp. 30-31.

⁹Barandiarán 1979, pp. 14-15.



De Yecuana waren talrijk, ze bewoonden heel Venezuela, tot aan de kust. Ook het eiland Trinidad. Op een dag besloten ze Trinidad aan de Etti - zoals zij de Pemon en Makushi noemen - te verkopen, in ruil voor een enorme hoeveelheid kapmessen en geweren. Zo begon de handel tussen Yecuana en Makushi. Maar de Roraima herbergt kwade magische krachten. Veel Yecuana shamanen begonnen hun macht te misbruiken en hun slagenoten aan te vallen.

Nog erger: de kwade Kanaima geesten verschenen onder de Yecuana. Volgens de legende woonde aan de Roraima berg een Carib shaman, de slechtste van allen. Niet tevreden met talloze anderen te vermoorden, sloeg hij tenslotte de hand aan zichzelf: hij schoot zich dood met zijn eigen, pas gekochte geweer. Zijn zoon Kanaima, ook een shaman, smeerde zich in met zijn bloed, en veranderde in een monsterachtige tijger, die het bloed van zijn slachtoffers opdrank.

Zo ontstonden de Kanaima monsters, een legioen dat zich voedt met het bloed van hun slachtoffers. Zij verschijnen altijd in de vorm van enorme tijgers, met ellenlange stalen klauwen. Zij overvallen vooral diegenen die zich alleen, of in de nacht bevinden. Tenslotte begonnen ook de Yecuana shamanen teveel macht te verkrijgen. Zij veranderden zich in tijgers, Kanaima's, slangen etc. om hun broeders te doden.

De communicatienetwerken van de Guyana stammen bleven nog tot ver in de koloniale periode functioneren. In de jaren 1960 was de intertribale handel nog steeds levendig over een uitgestrekt gebied. Niet alle groepen handelen met alle andere stammen. De Yecuana van de Caura ruilden met de blanken via de Yecuana van de Paragua; met de Piaroa, via de Yecuana van de Ventuari. Onder de Pemon vooral met de Arekuna van de Paragua en Caroní, die op hun beurt handelen met de Kamarakoto (Carrao rivier) en de Taurepan (Roraima). Van hier handelen deze Pemon met de Akawai en Patamona van Guyana en de Makushi van Brazilië. Er was dus nog altijd sprake van regionale economische integratie en een uitgebreid intertribaal handelsnetwerk.¹¹

De Pemon wonen in kleine, verspreide nederzettingen. Hun verwantschapssysteem is uitgebreid en flexibel; ook bestaat de categorie "vrienden" (upetoi) waarmee zij over lange afstanden bezoeken en handel uitwisselen (cf. deel IV, hoofdstuk 3). Zij bewonen de savanne, een ecologisch armer gebied dan de wouden van de Yecuana, en waren sterker dan zij geïntegreerd in de geldeconomie. Ze konden de Yecuana hun eigen handwerk, goederen van andere stammen en industriële produkten, met name jachtgeweren aanbieden. Het belangrijkste Yecuana produkt waren voor hen de cassaveraspen, die zij zelf gebruikten maar ook tot in Brazilië en Guyana doorverhandelen. Het Makushi gebied was het uiterste bereik van de Yecuana raspen, want tot hier reikte ook de verspreiding van de befaamde raspen van de Wai-Wai, de Carib bewoners van de monding van de Esequibo.

¹⁰Barandiarán 1979, pp. 142-143.

¹¹Coppens 1971, p. 43.

Deze ruilden sinds vele jaren hun raspen via de (nu uitgestorven) Taruma en de Wapishana tot aan de Makushi.¹²

Handel, missie en kolonisering

In de koloniale tijd waren de Guyana's in de ogen van de Europese mogendheden een strook niemandsland, tussen de Spaanse en de Portugese bezittingen in. Vanaf Columbus' reizen in de jaren 1490 kwamen de Carib-Indianen bekend te staan als wilde menseneters, en was het de Spanjaarden om die reden "toegestaan" hen uit te roeien en/of als slaven te gebruiken. Hun vermeende kannibalisme (term afkomstig van het woord "Carib") was van rechtstreeks economisch belang voor de veroveraars, en naarmate de Indianen zich metterdaad verzetten tegen de Spaanse invallen groeide ook hun faam van "ontembaar".

Engelsen, Nederlanders en Fransen konden zich langs de kust vestigen. Vanaf 1616 zijn de Nederlanders aanwezig aan de Esequibo en de Berbice (zie kaart); de Fransen nestelden zich op de Cayenne rivier na een harde strijd met de Carib. De Portugezen interesseerden zich weinig voor de noordelijke strook van het Amazonegebied; de Spanjaarden van Venezuela werden af en toe bevochten door de Carib, die allianties met de Engelsen en Nederlanders sloten. Zoals aan de oostkust van Brazilië, in Noord-Amerika en elders, werden de Carib stammen gebruikt in de rivaliteit tussen de blanke koloniale rijken. Gedurende de XVIe en XVIIe eeuw waren de verhoudingen van de Noord-Europeanen met de Indianen over het algemeen vriendschappelijk.¹³ Veel Carib/Kari'ña werden bondgenoten van de Fransen, Engelsen en Nederlanders, en vijanden van de Spanjaarden, hetgeen Venezolaanse auteurs tegenwoordig als een "historische vergissing" aanmerken.¹⁴

In de XVIIe eeuw lukte het de Spaanse Capucijner orde een aantal Carib stammen te onderwerpen. Rond diezelfde tijd gingen de Nederlanders een verbond aan met andere Carib, in het bijzonder de Acawai, die voor hen slaven gingen jagen onder de meer afgelegen groepen, zelfs tot in de Portugese gebieden ten zuiden van de bronnen van de Esequibo. Deze slaven werden later vervangen door Afrikanen; de plantages bloeiden en de relaties met de Indianen bleven over het algemeen vreedzaam.¹⁵

De Spanjaarden wilden de oerwouden afschermen tegen de Nederlandse invloed, en de Indianen aan hun zijde winnen. In 1764 stichtten zij daarvoor de stad Angostura aan de lage Orinoco (tegenwoordig Ciudad Bolívar), als strategisch en commercieel centrum, met

¹²Coppens 1971, p. 52-54; Thomas 1976, p. 4.

¹³Gillin, 1948.

¹⁴Morales-Méndez e.a., 1987, p. 20.

¹⁵Robertson, z.d.

grote aantrekkingskracht op de Indiaanse groepen vanwege de daar verkrijgbare handelswaren.¹⁶

Halverwege de XVIIIe eeuw versloegen de Spanjaarden de Carib van de Caura/Paragua en verspreidden hen naar de Orinoco. In de tweede helft van die eeuw vestigden de Capucijner missies zich op de beneden-Orinoco en langs de lage Caroní. Van hieruit werden Pemon-Indianen ontvoerd en meegevoerd naar de missies, vanwaar ze ontsnapten en naar hun woongebied terugvluchtten. Rond 1770-1780 rapporteerden de Capucijners over oorlogen in de hoge Caroní.¹⁷

In het begin van de XIXe eeuw, met de onafhankelijkheid van Spanje, verdwenen de Capucijners van de Caroní. Gedurende het grootste deel van de XIXe eeuw kwamen de Europese contacten vanuit het zuiden en zuidoosten, vanuit Brits Guyana. Tussen 1840 en 1870 werden Engelse missies gesticht langs de kust van Demerara. De eerste Engelse zending in het binnenland was rev. Thomas Youd, van 1838 tot 1841, die later aan tropische ziekten (of aan magische wraak van de Indianen) zou overlijden:

(Hij) stierf op zee op weg naar Engeland aan vergiftiging, en volgens de Indianen werd de man die hem vergiftigde, een Makushi, gedood door de bliksem, op een zondagmorgen in de kerk, terwijl hij een priester nabootste en preekte.¹⁸

Na Youd's vertrek kwamen er geen nieuwe missies naar de Rupununi tot 1909, maar Indianen uit de binnenlanden bezochten wel de kust. In 1863 bv. wordt een handelsbezoek van Akawai en Arekuna aan de Waramuri missiepost vermeld. De contacten tussen de Pemon groepen en de zuidelijker gelegen stammen, zoals de Makushi, werden intensiever na de "ontdekking" van de Roraima bergen in de XIXe eeuw, vanwege de toevloed van ontdekkingsreizigers, orchideeënverzamelaars, botanici en bergbeklimmers, die erheen reisden met Makushi en Arekuna dragers. Gewapende strijd tussen de groepen kwam tegen die tijd niet meer voor. Er is altijd een uitwisseling van handel en huwelijken geweest.¹⁹

De Halleluja godsdienst

De "Halleluja-godsdienst" is ontstaan bij de Makushi, waarschijnlijk in de jaren 1870. De reiziger im Thurn was in de jaren 1880 in het Roraima gebergte getuige van een opvallende "religieuze onrust" onder de Carib stammen. Koch-Grünberg schreef in 1911: "De saaie Halleluja heeft de prachtige oude liederen en dansen bijna geheel verdrongen..."²⁰

¹⁶Coppens 1971, p. 33.

¹⁷Thomas 1976, p. 5; Barandiarán 1979, p. 19.

¹⁸De botanicus Lloyd in 1895, gecit. in Butt, 1960, p. 85.

¹⁹Butt 1960, p. 98; Thomas 1976, p. 6.

²⁰Butt, 1960.

Halleluja werd snel bekend onder andere groepen, met name de Akawai, noorderburen van de Makushi. De Taurepan, Patamona en Arekuna kregen de Halleluja rechtstreeks van de Makushi en ook via de Akawaio.²¹ De Indianen vertellen nog lange legenden over de eerste "profeten", oprichters en verspreiders van deze synchretische cultus: de Makushi Bichiwung (Pichiwön), die in Engeland de goddelijke openbaringen ontving, en Abel, die Halleluja naar zijn Akawaio stam bracht.

Bichiwung was waarschijnlijk geboren in de jaren 1820, en had mogelijk Youd ontmoet. Zijn ideeën ontwikkelden zich in een sfeer van imitatie en zoeken naar alternatieve religieuze ervaringen. Hij had gewerkt op een van de missies op de kust. Zijn bezoek aan Engeland moet in ieder geval hebben plaatsgevonden ná 1837, het jaar van de troonbestijging van koningin Victoria. Abel, die de Halleluja godsdienst onder de Akawaio verspreidde, werd geboren zijn rond 1836, en stierf in 1911. Hoewel Halleluja dus reeds vóór 1911 gedanst werd, waren de traditionele tugoik en palishara rituelen in de jaren 1920 nog niet geheel verdwenen.

Zowel Bichiwung als Abel stierven volgens zeggen aan betovering; zoals Butt opmerkt, een te verwachten dood voor belangrijke leiders, die vanwege hun prestige en sociale positie, een focus zijn voor gevoelens van afgunst (zie deel IV, hoofdstuk 3). Tot 1946, toen er een overheidspost in het gebied werd gevestigd, hadden de Akawaio weinig contact met de buitenwereld. Slechts enkele Guyanese handelaren bezochten soms hun gebied.

De hierna volgende legenden van Bichiwung en Abel zijn opgemaakt uit de diverse versies die Butt heeft verzameld.²²

Bichiwung: Het begin van Halleluja

De Makushi hadden Halleluja het eerst. Bichiwung en andere Makushi gingen werken voor een priester. Ze gingen naar zijn huis, ergens bij Georgetown, werkten voor hem en werden door hem onderwezen op de missieschool. De priester was een blanke, een Engelsman, en hij nam Bichiwung mee naar zijn huis in Engeland.

Over deze reis naar Engeland spreken nog steeds de heilige liederen van de Makushi en Akawaio, die verwijzen naar de dikke zeemist die Bichiwung zag toen hij Engeland naderde:

Mijn woorden komen uit Engeland,
Mijn kerk-woorden, o zusters.
Halleluja komt uit Engeland,
Halleluja kerk, o zusters.

²¹Thomas 1976, p. 6.

²²Butt Colson 1960, pp. 76-95.

**God, die de aarde gemaakt heeft, komt,
God die de mist heeft gemaakt komt.**

De priester woonde achter de haven, die leek op een deur in de horizon, waar het stoomschip doorheen moest.

Bichiung wist dat God de blanken had opgedragen om Zijn boodschap aan iedereen door te geven. Maar zijn verwachting kwam niet uit. Hij had wat Engels geleerd, zodat hij verstond wat de priester zijn familie in Engeland over hem vertelde. De blanke zei dat hij de Indiaan die hij meegebracht had wilde bedriegen, en dat hij hem God nog lang niet zou tonen, noch hem Gods woord geven. Ze verborgen Gods woord voor Bichiung.

Na enige tijd zeiden de blanken Bichiung dat ze hem wat water wilden geven, en "hij kreeg iets goeds van God" want hij werd gedoopt met water. Volgens sommigen, was Bichiung bang om de kerk in te gaan, maar werd hij tenslotte gedoopt met kokend water; een andere versie preekt van kokende olie.

Na zijn doop lieten de blanken Bichiung alleen en vertrokken naar andere dorpen. Ze droegen hem op, daar te blijven en op hun huis te passen en op de grote rijkdommen erin, en nergens anders heen te gaan. Toen hij alleen was, voelde Bichiung zich verdrietig en eenzaam. Hij dacht na en vroeg zich af waarom hij alleen op die plaats moest blijven. Het was toen dat "hij God zag en Halleluja kreeg".

Hij dacht na over alles wat hij had gehoord, en wilde God met eigen ogen zien om er zeker van te zijn dat de blanke man de waarheid had gesproken. De blanken hadden hem een pad naar God gewezen, en daar ging hij langs. Volgens enkele versies, leidde de weg een heuvel op, waar zijn geest door drie jongens naar de hemel geleid werd; in een andere versie was zijn gids de geest van koningin Victoria. De drie jongens gingen de hemelpoort binnen, maar Bichiung kon er niet door. Hij paste er maar half door.

Hij ontmoette God. Hij wilde de hemel ingaan, maar God zei dat hij er niet in kon, en vroeg hem waarom hij gekomen was. Toen Bichiung zei dat hij zeker wilde weten of de blanke hem de waarheid had gezegd, liet God hem de hemel in en leidde hem rond. God zei hem dat de blanken hem voorlogen, dat Halleluja het juiste was. Toen gaf hij Bichiung Halleluja, en ook een fles met witte medicijn, woorden en liederen, en een stuk papier, de Indiaanse bijbel. Hij droeg Bichiung op alles in zijn reiskist op te sluiten en ze er pas uit te halen als hij weer terug was in zijn land.

De hemel was mooi, met prachtige akkers. Hij wilde er blijven, maar God zei dat dat niet kon, omdat hij nog niet gestorven was. Hij beval hem langs dezelfde weg terug te gaan, de spullen van de blanke priester te blijven bewaken en later terug naar huis te gaan, om zijn familie te helpen en Halleluja te leren. Hij gaf hem ook bananen en cassave om in zijn akkers te planten.

Met Gods gaven keerde Bichiung terug naar het huis van de priester. Hij onthield wat God hem gezegd had over de leugens van de blanke man en over Halleluja.

"Zodoende liet hij achter zich wat de blanke man hem had verteld, en las niet meer in het boek. In plaats daarvan nam hij Halleluja, dat hij zelf van God gekregen had."

Bichiwung keerde met Halleluja terug uit Engeland (met de priester, die hem slecht behandelde, of alleen). Hij bracht ook grote rijkdommen mee - een geweer en kisten vol spullen, die de vertellers uitgebreid beschrijven. Terug in Georgetown stuurde hij zijn verwanten en vrienden een boodschap, om hem te komen helpen zijn nieuwe bezittingen naar zijn huis in het binnenland te dragen. Ook moesten ze tamme papegaaien mee brengen, manden, blaasroeren, handwerk en andere artikelen, om in Georgetown te verkopen en handelswaren te kopen. God had hem uitgelegd dat ze de goederen niet met geld, maar met dergelijke artikelen moesten betalen. Zij deden zo, sloegen veel rijkdommen in en Bichiwung kwam met hen thuis, naar de Kanuku bergen, met al zijn goederen.

Terug vertelde Bichiwung zijn vrouw en familieleden hoe hij Halleluja had verkregen, en begon het hen te leren. Hij opende zijn kist en toonde hen de Indiaanse bijbel die God hem had gegeven. Eerst leerde hij het alleen zijn familie. Hij zei zijn vrouw niet op de sabbat te werken of naar de akkers te gaan. Maar zij wilde voedsel voor haar familie halen, en ging naar de akker als altijd. Toen zij weg was deed Bichiwung de huisdeur op slot en ging slapen, en zijn geest ging weer naar God, in de hemel. Daar zag hij Halleluja. Zijn vrouw kwam terug van de akkers met eten, en vond de deur op slot. Zij riep haar man om open te doen, maar hij sliep en zijn geest was elders, zodat hij het niet kon. Tenslotte ontwaakte hij en liet haar binnen.

Soms was zijn dochter bij zulke gelegenheden met hem in het huis, want Bichiwung leerde haar Halleluja en ze baden samen. Hierom werd zijn vrouw achterdochtig, en beschuldigde hem van incest. Bichiwung ontkende dit en vertelde zijn vrouw hoe hij God gekregen had, en hoe zij in het huis geslapen hadden om naar de hemel te gaan. Zijn vrouw bekeerde zich tot Halleluja en begon ook te prediken.

Spoedig wilden andere Makushi, die Bichiwung en zijn familie hoorden prediken, ook Halleluja hebben. Enkelens dachten dat hij leugens rondstrooide, maar velen geloofden hem. Zij werden zijn eerste helpers, en baden doorlopend tot zij de juiste woorden van God kregen. Zijn faam breidde zich uit. De mensen kwamen van overal de Makushi bezoeken om hem te horen prediken, "want hij had goede Halleluja".

Zijn akkers waren overvloedig in cassave, bananen en alle gewassen. Diverse verhalen gaan in op de vruchten en zaden die hij van tijd tot tijd uit de hemel ontving, en de wonderbaarlijke opbrengst van zijn akkers. God gaf hem één zaad van elk gewas van de akker: banaan, bakbanaan, kalebas, enz. Hij plantte die in zijn tuin, en toen ze groot waren kon zijn vrouw genoeg bananendrank maken voor een groot feest van vier dagen, waar iedereen bijeen was.

Vanwege zijn rijkdom, zijn faam en zijn kennis van Halleluja werden slechte mensen jaloers op hem. Op een dag vielen tovenaars, edodo, hem aan toen hij terugkwam van de akker. Hij stierf, maar zijn vrouw nam de medicijn die hij in de hemel van God had gekregen, en wreef hem ermee in, zodat hij herleefde. Voor de tweede maal doodden edodo hem en sneden hem in twee of drie stukken. Zijn vrouw voegde de

stukken samen, smeerde hem in met de medicijn en bracht hem opnieuw tot leven. Toen ze Bichiung voor de derde maal doodden, sneden zijn aanvallers hem in kleine stukjes en verspreidden ze. Sommige stukken raakten kwijt. Zijn verwanten konden Bichiung niet meer bij elkaar brengen, zodat de medicijn onbruikbaar was.

Bichiung stierf en ging in de hemel wonen. Zijn helpers zetten zijn werk voort, maar de oorspronkelijke goede Halleluja woorden gingen verloren. De mensen met wie hij had gedanst bewaarden Halleluja, maar ze begonnen te vergeten wat hij ze had geleerd en begonnen de oude liederen en dansen weer te zingen, die met Halleluja werden vermengd.

Abel: Halleluja bij de Akawaio

Toen kwam Abel, hij vond de goede woorden en gaf de Akawaio de goede Halleluja. Abel, een Akawaio shaman, was eerst vijandig tegen het christendom. Hij probeerde bij God te komen. Hij bad en dacht na en zocht God maar kon hem niet vinden. Driemaal ging hij in de geest naar de hemel, maar ontmoette er alleen Indianen. De eerste keer zag hij zijn schoonbroer, die gedood was met tovenarij. Tenslotte kwam hij bij de poorten van de hemel, maar de deur was dicht. Hij klopte tevergeefs. Uiteindelijk ging de deur op een kier en God vroeg:

- Wat wil je?
- Ik wil jou, zei Abel.
- Nee, zei God, je komt als een Indiaan, je moet wachten tot je gestorven bent; je hebt gezondigd.

Abel wilde uitzoeken waar Halleluja vandaan kwam. Hij bleef dromen om het te vinden. Hij wilde in de hemel zoeken, maar kon er niet bij vanwege een sterke wind. In zijn droom zag hij apen, tijgers en andere dieren op de weg. In zijn tweede droom zag hij een grote zee; hij stak die over en zag vele natuurgeesten, met goede muziekinstrumenten. Deze geesten hadden hun eigen Halleluja, maar daar gaf hij niet om.

Toen droomde hij weer en zag een rivier, de Igök, misschien ergens in Engeland, hij wist niet waar. Hij zag een groot dorp bij de rivier. Toen zag hij Noach, met een grote boot en tal van dieren er in. Hij droomde weer; zijn geest liep op de weg. Toen zag hij een pad naar het oosten en een ander naar het westen. Hij volgde het oostwaartse pad. Toen klom hij een heuvel op, waar vele mensen Halleluja dansten, en kwam erbij. Onder de dans zag hij een grote kalebas, die uit zichzelf bewoog, niemand droeg hem. Iedereen dronk ervan. De kalebas kwam ook bij hem, maar voor hij er iets uit kon nemen, zweefde hij weer weg. Hij had niet kunnen drinken, want iemand sprak hem toe. De kalebas ging uit eigen wil naar andere mensen.

Abel droomde weer, en zag een open deur tegenover hem. Hij wilde binnengaan maar de deur klapte voor hem dicht, er bleef maar een klein hol over. Hij probeerde zijn hoofd erdoor te steken, maar kon er niet door. Toen bad hij -nog altijd in zijn slaap- en kon alleen zijn hoofd erdoor krijgen. Hij kon niet verder. Toen sprak God hem toe, maar hij kon hem niet zien. God zei hem voor de vrouwen te bidden.

Mannen kunnen voor zichzelf bidden, want ze weten hoe ze bidden moeten, maar meisjes weten niets over bidden. Toen Abel zijn hoofd door de hemelpoort stak, zag hij allerlei dingen, en wilde niet terug naar de aarde. Hij weende om al de mensen op aarde, de grote leiders, en iedereen; hij had medelijden met hen, omdat hij de hemel vóór hen gevonden had. Toen hij wakker werd, vroeg hij zijn vrouw het vuur aan te wakkeren; iedereen sliep.

God gaf Abel heilige woorden op papier, de Indiaanse bijbel, die hij in zijn kist moest verstoppert van de blanken, en alleen aan zijn eigen mensen laten zien. Anders zouden de blanken het stelen, net als ze de Engelse taal hadden gestolen.

Gaandeweg verspreidde de Halleluja godsdienst zich onder de Akawaio, van dorp tot dorp, van rivier tot rivier, en uiteindelijk naar andere stammen. Evenals Bichiung bij de Makushi had gedaan, leerde Abel Halleluja eerst aan zijn naaste familie, te beginnen met zijn vrouw en dochters. Toen volgde de bekering van een bredere kring verwanten, ook in naburige gemeenschappen, en de vestiging van het dorp Amokokupai als het spiritueel centrum van de Halleluja godsdienst, wat het sindsdien is gebleven:

God zei hem dat de mensen altijd dáár moesten wonen. Abel zei dat deze plaats dichtert bij de hemel is dan overal elders. Het is de kortste weg. Daarom wonen we hier nog, hoewel deze plaats eigenlijk veel te oud is om nog in te wonen.

Van heinde en ver kwamen de mensen naar Amokokupai om Abel te horen. Ze bleven er een tijd, en keerden naar hun eigen dorpen terug om er kerken te bouwen. Volgens een informant,

werden in die tijd zaterdag en zondag gevierd als sabbat. Mensen kwamen van overal naar Amokokupai op vrijdag en dansten Halleluja de hele zaterdag- en zondagnacht. Overdag aten en sliepen ze. Ze kwamen ieder weekend.

Abel voorzag in zijn dromen de komst van de blanken: hij zag hoe zij deze kant op zouden komen, veel blanken en ook zwarten, om het land in bezit te nemen. Hij zei dat de blanken een winkel zouden openen om dingen te verkopen. Zijn geest hoorde dat als de Indianen Halleluja trouw bleven, de blanken hun knechten zouden worden, en een overvloed aan goederen als geweren, kleding, munitie, messen en voedsel hebben. Anders zouden zij geknecht worden door de blanken. Hij vertelde zijn mensen dat er priesters zouden komen, maar dat ze hen niet moesten geloven, maar bij Halleluja blijven. En zo is het ook gebeurd. De Indianen hebben de Adventisten gevolgd en zijn knechten van de blanken.

De XXe eeuw: nieuwe missies

Vanaf de eerste decade van deze eeuw verschenen opnieuw de Anglicaanse, Katholieke en Adventistenmissies in het gebied. De missionaire inspanningen maakten deel uit van de rivaliteit van Brazilië, Venezuela en Engeland om controle over deze gebieden. De

Adventisten van de Zevende Dag waren actief op de Gran Sabana sinds 1909, en sinds 1932 op de lage Kamarang, in Brits Guiana. De Katholieke zienswijze was bekend via de bezoeken van Engelse en Braziliaanse jezuïeten. Ook Anglicaanse missionarissen deden de ronde. In Roraima was de invloed van de Engelse Akawai-missie gering, maar Adventisten bereidsen het gebied in 1911. In de jaren 20 stichtten zij missieposten en -scholen in het zuiden van het Pemon gebied. Tussen 1910 en 1920 kwamen Jezuiten en Benedictijnen vanuit het Makushi gebied in Brazilië dat van de Pemon binnen; ze schijnen kerken gebouwd te hebben in o.a. Santa Elena en Uonkén.²³

De Missiewet van 1915 regelde een nieuwe relatie tussen de Venezolaanse regering en de Capucijners. Halverwege de jaren 20 kwamen er alarmerende berichten van een Spaanse kolonist in Santa Elena over de groeiende (adventistische) Engelse invloed. Van toen af begon het intensieve Capucijner missieprogramma dat sindsdien een aantal missiecentra op de Gran Sabana onderhoudt, zoals Santa Elena (opgericht in 1931), Kamarata en Uonkén. In 1930 werden de Adventisten het land uit gezet door de Venezolaanse overheid. Hun "liefdadigheid" (ze deelden kleren uit aan de Indianen) wordt nog een halve eeuw later gememoreerd.²⁴

De Christelijke begrippen, met name via het onderwijs, hebben de Pemon religieuze ideeën sterk beïnvloed. De missionarissen waren gekant tegen shamanistische begrippen als de Mawari geesten, die wonen in bergtoppen. De kennis en penetratie van de Katholieke leer is sterk ongelijk verdeeld onder de bevolking. In de jaren 70 hebben de Adventisten nog steeds een aantal gemeenschappen in het gebied, die sociaal en cultureel sterk afwijken van de overige Pemon gemeenschappen. Zij vierten strikt de zaterdag, niet de zondag, zoals de Katholieken. In navolging van het Oude Testament verbieden zij het gebruik van "onrein vlees", wat voor de Indianen uitgelegd werd als vlees van wilde zwijnen, tapir, en knaagdieren als de *aguti* - in andere woorden, bijna al het in hun milieu beschikbare wild. Alcoholische dranken worden verboden, evenals tabak en alles wat stimulerend kan werken. Men oefent druk uit op de kinderen om in de missiescholen te wonen.²⁵

De verspreiding van Halleluja bij andere Carib groepen

De Halleluja godsdienst verbreidde zich snel onder andere Carib stammen: de Arekuna van de Caroní rivier, de Taurepan, de Patamona. Bezoekers uit deze groepen kwamen Abel horen, en op een gegeven moment schijnen al deze stammen een golf van Halleluja gekend te hebben.

Ook via de Makushi hadden zij over Halleluja gehoord; taalkundig zijn de Arekuna en Taurepan dichterbij de Makushi verwant dan aan de Akawaio. Maar na Bichiwig's

²³Butt 1960, pp. 98-99; Thomas 1976, p. 6.

²⁴Thomas 1976, pp. 6, 11-12.

²⁵Thomas 1976, p. 7.

dood, en met de opkomst van de missies, verloor Halleluja terrein bij de Makushi. Het Akawaio dorp Amokokupai, dichtbij de grens tussen Guyana en Venezuela, werd het grootste centrum voor alle Indiaanse aanhangers. In de loop van de tijd zijn er verscheidene Halleluja kerken gebouwd in dit relatief grote dorp. In de jaren 50 schonk de regeringspost in Kamarang bouwmaterieel voor de derde hiervan.

De Halleluja godsdienst werd verspreid over alle Kapong yamök en Pemongong rond de Pakaraima bergen en de Gran Sabana. De Wai-Wai (een Carib groep in de zuidgrens van Brits Guiana), de Wapishana (die een Arawak taal spreken), de Yecuaana (Carib groep in Venezuela), en de Carib van de Barama rivier, praktizeren geen van alle Halleluja.²⁶

De cultus schijnt aan de Arekuna-Pemon doorgegeven te zijn via de Kamarang rivier, die regelmatig bevaren werd. In de jaren 30 bezochten Pemon families van Uonkén en Karamata, waar Halleluja sinds het begin van de XXe eeuw bestond, vaak de verre missieposten van de hoge Kamarang (toen Brits Guyana).²⁷ Bij de Arekuna van de bronnen van deze rivier, op de Gran Sabana, noordwaarts van de Taurepan, predikte de beroemde profetes Peri Bashi. Afgevaardigden van vele stammen kwamen haar profetieën horen, die waren gefundeerd op de ervaring met de diverse missionarissen die het gebied penetreerden. Voor zij stierf (rond 1939) maande ze de Arekuna de folders van de Zevende Dags Adventisten weg te gooien, de missies te verlaten en terug naar huis te gaan. De Arekuna hadden ca. 1950 nog steeds Halleluja, hoewel niet zo uitgesproken als de Akawaio; zij waren sterk beïnvloed door Adventisten en Katholieken.

De Taurepan schijnen eind XIXe eeuw Halleluja van de Makushi te hebben ontvangen. Akwa, van de Eruwani rivier in de Gran Sabana, verbood o.a. het gebruik van alcohol en peccary vlees, wat kan duiden op de invloed van de Adventisten, die dit ook verboden. Maar ook hij drukte zijn volk op het hart, niet naar de blanken te luisteren.²⁸ In de jaren 50 waren de Taurepan van de Eruwani in naam adventisten, met een kerk bij hun voornaamste dorp. Zij zeiden geen Halleluja te kennen, maar zongen wel synchretische religieuze liederen, volgens hen afkomstig van de zendelingen.

In de jaren 50 beoefenden alleen de Akawaio nog intensief deze dienst; verder enkele Arekuna, Patamona en Makushi groepen. Tegenwoordig is er geen Halleluja in het zuiden van het Pemon gebied. Deze streek heeft onder langdurige, intensieve Capucijner en Adventistische invloed gestaan, zodat Halleluja verdwenen is achter de missionaire indoctrinatie.²⁹

In het Uonkén gebied werd Halleluja in 1970 nog altijd actief gepraktiseerd. Zaterdag en zondag kwamen vele mensen bijeen om te dansen en te zingen in een groot rond huis. Pal

²⁶Butt 1960, p. 100.

²⁷Thomas 1976, p. 11.

²⁸Butt 1960, pp. 98-99.

²⁹Butt 1960, p. 100; Thomas 1976, pp. 10-11.

hiernaast werd in dat jaar een Capucijner missiepost opgericht. Beide godsdiensten bestonden naast elkaar en vaak gingen de mensen van de mis naar de Halleluja dienst en omgekeerd; de Capucijners namen op dat moment geen afwijzende houding aan.³⁰

Buiten uitgesproken "godsdiensten" of cults circuleren onder de Pemon stammen ook syncretistische religieuze liederen, bekend onder de naam Chochimuh en Chimiding. Deze liederen zijn waarschijnlijk afgeleid van de Adventisten van de jaren 20; analyse wijst op een Protestantse achtergrond: er komen Spaanse en Engelse woorden in voor als "Santo", "Jishe Krai" ("Jesus Christ"), "Oreko" ("Holy Ghost"), "Chochi" ("Church"), samen met andere, nu onverstaanbare tekst. De melodietjes zijn duidelijk een aanpassing van Engelse religieuze gezangen. Meer dan een religie, zijn dit rituele dansvormen en liederen waarmee de ceremonieën op feestdagen gevierd werden. In 1970 werden in enkele dorpen wekelijks Chochimuh diensten geleid door het dorpshoofd.³¹

Sociale structuur, messianisme en leiderschap

De verspreiding van Halleluja naar nieuwe gemeenschappen, aan andere rivieren, verliep gewoonlijk via de bekering van leiders in de betreffende plaatsen. Meestal waren deze leiders daarvoor gevreesde en machtige shamanen. De verspreiding van Halleluja binnen de stammen verliep "op topsnelheid" via verwantschap en huwelijksrelaties, hetgeen het belang aantoont van de verwantschapsnetwerken als effectieve kanalen voor de overdracht van ideeën. Het matrifocale huwelijk was hierin een belangrijke factor.³²

Bijna alle belangrijke religieuze leiders van de Akawaio zijn afkomstig van, of via huwelijk verbonden aan de Kukui rivier. Deze groepen hoorden het eerst over Halleluja, vóór de andere Akawaio, en de Kukui is het hart van het Halleluja gebied gebleven. Abel vestigde het centrum van de nieuwe godsdienst in zijn eigen gemeenschap, zijn familie en verwanten leerden het eerst het nieuwe geloof, en verspreidden het vervolgens langs lijnen van verwantschap en aanverwantschap naar de andere groepen en volken in het gebied.

Voor de blanke handelaren was Abel maar "een gewone Indiaan". Maar de invloed van de Halleluja leiders moet zeer sterk geweest zijn. Hun achtergrond als shamanen kan hen hierbij geholpen hebben, hoewel ze hun shamanistische praktijken verlieten wanneer ze zich bekeerden. Hun relatieve invloed bepaalde de mate, waarin hun boodschap door de bevolking werd erkend. Ook latere leiders na Abel zeggen direct van God kennis te hebben ontvangen, maar niet iedereen accepteert dit. Zo introduceerde Abel's zoon de rituele Halleluja dansen aanvankelijk tegen de opvattingen van zijn vader in.³³

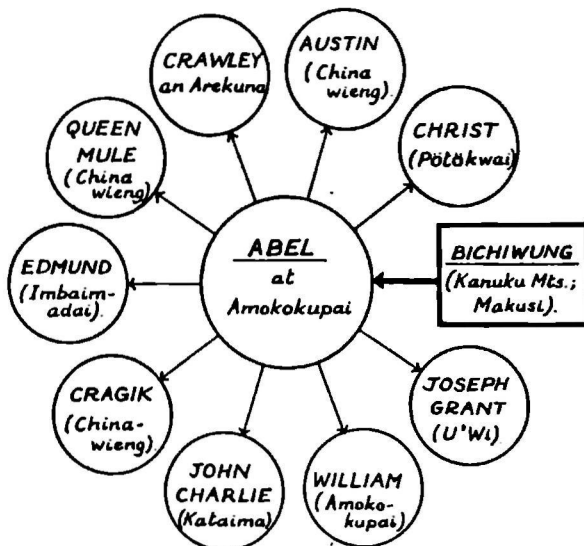
³⁰Thomas, p. 11.

³¹Butt 1960, p. 100; Thomas 1976, pp. 11-20.

³²Butt 1960, p. 97.

³³Butt 1960, pp. 87, 97.

Reconstructies van de verspreiding van Halleluja, volgens Akawaio informanten en volgens Butt



Idealized version of the spread of Hallelujah (as given by John Charlie of Kataima).

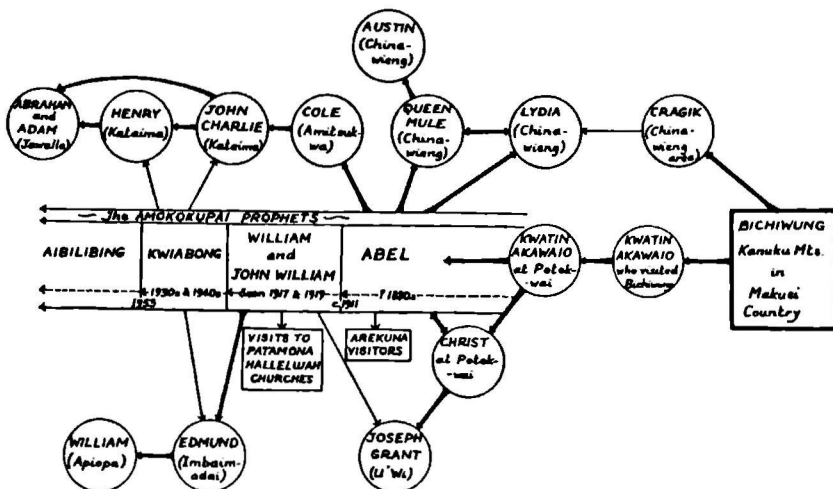


Diagram showing main agents through whom Hallelujah knowledge was acquired by village leaders. (Note: All the Amokokupai Prophets had some influence on the village leaders either directly, or, indirectly through their predecessors.)

De reconstructies van verschillende informanten over de oorsprong, verspreiding en authenticiteit van Halleluja wijken daarom onderling af, in samenhang met de verhoudingen tussen de dorpen. Men begint het verhaal te vereenvoudigen en geheel aan Abel toe te schrijven, hoewel hij niet de eerste Akawaio was die de cultus van de Makushi had geleerd. De legitimiteit van de rituele boodschap berust op de Indiaanse sociale relaties. Maar dit zijn egalitaire relaties, waarbij prestige en legitimiteit zichzelf voortdurend opnieuw moeten bewijzen:

Halleluja werd niet opgelegd onder enige vorm van dwang, hetgeen typerend is voor de sociale organisatie van deze stammen. Er was en is geen centrale macht, geen persoon of groep die gehoorzaamheid zou kunnen afdwingen, op de manier waarop elders religieuze ideeën vaak zijn opgelegd door autoritaire regeringen of kerkelijke hiërarchieën... Persoonlijkheid en voorbeeldkracht, de typische kenmerken van leiderschap onder de Carib volken, waren de enige stuwende krachten voor Halleluja.³⁴

Inhoudelijke relaties tussen christendom, shamanisme en Halleluja

De Halleluja godsdienst is gekenschetst als "een glorieus mengsel van traditioneel geloof en onvolledig begrepen Christendom."³⁵ Shamanistische patronen en Indiaanse natuurgeesten doorkruisen Christelijke figuren: Noach, engelen en aartsengelen, God zelf. Butt beschrijft het ontstaan van de nieuwe religie als volgt:

Deze Indianen verkregen van het Christendom het idee van een God en de verering en gebed tot een Opperwezen die zich inliet met het doen en laten van de mensen op aarde. God werd geplaatst in de plaats van de Zon, zijn Zoon werd hun Oudere Broer, de Heilige Geest was God's Geest. De traditionele feestliederen en -dansen werden gecombineerd met Christelijke gebedsvormen tot een vereringsritueel, en het dorpsdanshuis werd een kerk. Met dergelijke ingenieuze, relatief kleine invoegingen en aanpassingen werd het traditionele systeem veranderd door de Christelijke ideeën, en uit de combinatie kwam een nieuwe, half traditionele en half Christelijke godsdienst voort, die de stichters "Halleluja" noemden.³⁶

De eerste Halleluja leiders waren ervaren shamanen, en de methoden van het contact met God, de geestelijke reizen en technieken zijn duidelijk afspiegelingen van traditionele shamanistische procedures (o.a. het zoeken naar de juiste woorden en gezangen, de omgang met de geesten, de magische "helpers" etc.). Zij hadden allen soortgelijke openbaringen: zij beriepen zich op rechtstreeks contact met God en andere Christelijke figuren, via geestelijke reizen, gebed en dromen. Als bewijs daarvan toonden zij zichtbare tekens: teksten op papier, liederen, medicijnen. De invloed van Christelijke missionarissen

³⁴Butt 1960, p. 101.

³⁵Butt 1960, p. 82.

³⁶Butt 1960, pp. 67.

op deze voorstellingen is duidelijk zichtbaar. Maar hun ervaringen omvatten ook ontmoetingen met "traditionele" natuurgeesten.

Halleluja als verzet tegen de blanken

Een algemene tendens in de synchretische godsdiensten van Guyana is de reactie op de blanke penetratie van Indiaans grondgebied en leefwijze. Deze reactie is (misschien noodzakelijkerwijs) tweeslachtig. De materiële produkten van de kolonisten worden gewaardeerd, maar tevens is er vijandigheid vanwege de ondergeschikte positie van de Indianen.

De Indianen namen de leer van de zendelingen wel over, maar vervolgens eisten zij die op als van zichzelf en wezen het gezag van de missionarissen af.³⁷

Abel waarschuwde de Akawaio in zijn profetieën voor de komst van de blanken naar hun gebied in de hoge Mazaruni. Evenals in het verhaal van Bichiwung is er sprake van een duidelijk anti-blank gevoel. Ook Preri Bashi voorspelde dat de blanken zouden komen om de Arekuna hun gebruiken op te leggen:

Ze zei dat sommige blanken zouden zeggen dat een bepaalde dag gebeden en gevierd moest worden, en dat daarna andere blanken zouden komen zeggen dat de vorige verkeerd waren, dat het een andere dag was. Ze zei ook dat deze mensen hen bepaalde soorten vlees en vis, en hun traditionele dranken zouden verbieden. Ze zei dat hun kinderen uit huis gehaald zouden worden, om met de blanken te gaan wonen en hun geloof te leren, en ze riep haar volgelingen op zich niet met hen in te laten.³⁸

Door de spirituele kennis van de blanken te evenaren, zouden de Indianen ook toegang tot hun rijkdom verkrijgen. Maar de blanken konden niet op hun woord worden geloofd, want zij hielden deze toegang verborgen. Sommige "blanke" praktijken werden nagebootst, andere door Indiaanse vervangen. De Indiaanse profeten moesten keuzes maken, de "blanke" boodschap zorgvuldig op authentieke en valse onderdelen evalueren.

De praktische uitdrukking van deze combinatie van bewondering en de wens om de voordelen van de vreemdelingen te verkrijgen, en het verzet en wantrouwen vanwege hun feitelijke ondergeschiktheid, bestaat uit de pogingen van de profeten het evenwicht tussen de twee samenlevingen te herstellen.³⁹

³⁷Butt 1960, pp. 98-99.

³⁸Butt 1960, p. 98. De verwijzing naar de dagen van de week is omdat de Adventisten de zaterdag vierten, de Katholieken de zondag.

³⁹Butt 1960, p. 102.

De nadruk in de verhalen ligt stevast op het feit dat de profeten hun eigen openbaringen van God hadden, speciaal ten behoeve van de Indianen. Dit eigen geloofssysteem van de Carib stammen werd geplaatst tegenover het Christendom van de kolonisten. De nieuwe religie drukte een fundamentele tegenstelling tussen twee verschillende samenlevingen en culturen uit. Butt draagt haar artikel van 1985 op aan de Indianen, met de hoop dat zij hun Halleluja godsdienst, als hun eigen creatie, mogen behouden en verdedigen.

De "San Miguel" beweging bij de Pemón

Rond Santa Elena, in het zuiden van het Pemón gebied, met de sterkste missie-invloed, komen geen synchretische godsdiensten meer voor. Maar aan de midden Caroní, ver verwijderd van Katholieke en Adventistische posten, ontstond in 1971 de nieuwe cultus van San Miguel. Ook deze beweging combineerde Indiaanse shamanistische ideeën met de leer van de missionarissen, en ontwikkelde de begrippen uit de Halleluja-beweging verder.⁴⁰

De beweging begon in december 1971 met een visioen. De aartsengel Michaël verscheen aan een oude vrouw, die op haar akker aan het werk was. Hij verklaarde gekomen te zijn op de dag van de Onbevleete Ontvangenis, want God had bevolen op deze dag te rusten, hoewel de paters hadden gezegd dat er gewerkt mocht worden. De vrouw moest Michael's bezoek aankondigen. Haar visioen en de liederen die zij ontving, werden gedurende twee jaar verkondigd door "B", die lange jaren als leerling en loonarbeider in de missieposten had doorgebracht. Hij beschouwde zichzelf niet als een profeet, maar speelde een grote rol in de verspreiding van de liederen. Hij nam ze op cassette op, en speelde ze af voor andere groepen langs de Caroní.⁴¹

In de Paasweek van 1974 verzamelde zich stroomopwaarts van Urimán, een enthousiaste, gespannen menigte, die dagenlang een boodschap afwachtte. Kinderen beweerden verschijningen te zien en men hoorde stemmen liederen zingen. Na een intensieve periode van zoeken en vasten en een uitputtende dans, ontving een jongen in extase een nieuw visioen. Zijn ziel steeg op naar de hemel, met hulp van St. Michael, en bracht een boodschap van loutering terug naar de aarde. De verwanten van deze "profeet" vormden de eerste kern van de beweging. Op de plaats van het visioen, stonden op dat moment slechts drie huizen, maar spoedig woonden er al veel mensen. Vele anderen kwamen er bijeen voor feestdagen als Kerstmis. Het werd een nieuw dorp, San Miguel, dat een jaar later meer dan 20 huizen telde met in totaal bijna 100 inwoners: veel meer dan een "gemiddeld" Pemón dorp.

De "profeet" had geen missieschool bezocht en sprak geen Spaans, evenmin als de eerste zieners. Maar "B" bleef optreden als propagandist en raadgever, en zijn kennis van het Katholicisme beïnvloedde de ideeën van de profeet. Terwijl het dorp groeide, bezocht deze ook andere gemeenschappen tot ver ten noorden en zuiden. De beweging verbreidde zich

⁴⁰Thomas 1976, pp. 3, 13.

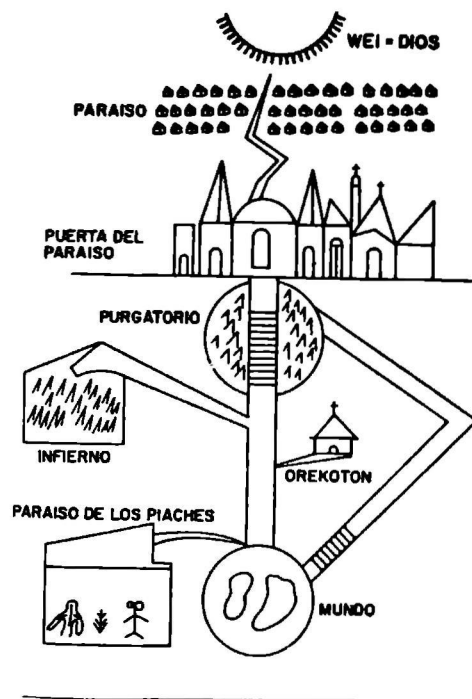
⁴¹Thomas 1976, pp. 20-21.

snel. De bevolking van Urimán -een dorp van Pemón en blanke goudzoekers- groeide aanzienlijk met Indiaanse immigranten, aangetrokken door de San Miguel godsdienst. De profeet bezocht de plaats af en toe, de lokale aanvoerder behoorde tot zijn aanhangers, en er werd een huis voor de cultus gebouwd. Ook buiten de loop van de Caroní, in het Uonkén gebied, vond de San Miguel religie veel ingang: San Miguel liederen werden gezongen tijdens de Halleluja-bijeenkomsten.⁴²

De San Miguel liederen zijn verwant aan Chochimuh en Halleluja gezangen. De volgelingen van San Miguel blijven ook wel deelnemen aan Halleluja-bijeenkomsten. Deze liederen spreken over persoonlijke zuiverheid, visioenen van San Miguel of God, rituele dans en liederen, en een cosmologie waarin Katholieke en traditionele concepties verbonden zijn. Een plattegrond van het heelal was de afronding van de visioenen van de profeet. De weg van de aarde naar het Paradijs vormt hier de centrale as van; aan weerszijden zijn de regionen van de traditionele shamanen, de Orekoton (vroegere religieuze leiders), en de Hel. Er bestaat ook een andere, langere weg naar de hemel, maar beide wegen gaan door het Vagevuur, de zuivering. St. Petrus, de poortwachter van het Paradijs, bewaart de sleutels, en slechts de zuiveren kunnen binnengaan. Boven het paradijs is God, getekend als de Zon, Wej.⁴³

De kosmos in de profetieën van San Miguel

bron: Thomas 1976, p. 43.



⁴²Thomas 1976, pp. 22, 37-39.

⁴³Thomas 1976, pp. 41-46.

Deze kleurrijke tekeningen reconstrueren de religieuze geschiedenis van de Pemon, met hun combinatie van Christelijke en traditionele invloed. Als tastbare bewijzen van de geestelijke reis van de profeet naar God, legitimeren ze zijn gezag. Shamanistische concepten en methoden, zoals deze "reis van de ziel", zijn duidelijk in San Miguel aanwezig, evenals in de Halleluja godsdienst. De "beweging" is eerder een consolidering van eerdere synchretische godsdiensten, dan een radicaal nieuwe boodschap: een verdere stap in de relatie tussen traditionele en missionaire religies, in continuïteit met beide.⁴⁴

Samenvatting: Kernpunten

De Halleluja godsdienst kon opkomen en zich verspreiden onder een groep stammen in Guyana, dankzij een specifieke combinatie van territoriale, culturele en historische factoren. Een chronologische reconstructie van de hierboven beschreven geschiedenis van Guyana toont een sterk onregelmatig proces. Perioden van intense westerse invloed wisselen af met perioden van rust. Het gebied was altijd een kruispunt van belangen en routes, met een diversiteit aan politieke en religieuze koloniale invloeden: vroeger betwist tussen Spanjaarden en Engelsen, tegenwoordig door Venezuela en Guyana. Het Indiaanse regionale handelssysteem onderging veranderingen, herschikking en koppeling naar aanleiding van de Europese invloedssferen. De Kapon en Pemon stammen maakten gebruik van de openingen en discontinuïteiten in de overheersing om hun eigen sociale en culturele levensruimte te ontwikkelen.

- Tot XVe eeuw:	inheemse handelsnetwerken en samenlevingsvormen
- Vanaf XVIIe eeuw:	diverse Europese koloniën, rivaliteit, slavenhandel
- ca. 1750:	Katholieke, Spaanse missionarissen
- hiaat:	Onafhankelijkheid
- ca. 1840:	Protestantse, Engelse missionarissen
- hiaat	
- ca. 1870:	Halleluja beweging
- ca. 1920:	Katholieke en Protestantse missies (Engeland, Spanje, Venezuela, Brazilië)
- ca. 1950:	Halleluja opleving
- ca. 1975:	San Miguel beweging

Ook Butt relateert de ontwikkeling van deze synchretische godsdienst aan het ongelijke en onregelmatige verloop van het contactproces:

De missionaire inspanning vanaf 1840 bracht de kern van de Christelijke leer die later in Halleluja gereproduceerd werd. De mislukking van de missies bij de Makushi en het feit dat er pas veel later nieuwe werden gevestigd in het Carib gebied, bood deze nieuwe ideeën de gelegenheid zich te ontwikkelen in afzondering van de rest van de kolonie... Toen tenslotte de missies in de XXe eeuw

⁴⁴Thomas 1976, pp. 10, 47, 50.

begonnen, was Halleluja een complete en geassimileerde godsdienst, die zich uitstreckte tot de verste grenzen van de Carib-sprekende stammen van dit gebied.⁴⁵

Het netwerk van intra- en intertribale verbanden, het verwantschapssysteem en de Indiaanse vormen van leiderschap bewezen hun efficiency in het functioneren van een uitgestrekt handelssysteem, en in de snelle verspreiding van religieuze ideeën en informatie, zonder tussenkomst van een Staat:

De details van deze verspreiding laten zien hoe dergelijke culten zich kunnen verspreiden in eenvoudig georganiseerde stammen, zonder een religieuze hiërarchie die ze dwingend op zou kunnen leggen.⁴⁶

De mythe van Bichiung wijst aan dat religieuze ideeën en handelsgoederen gezamenlijk circuleerden. De Halleluja praktijk was ook een politieke reactie op het kolonialisme. De messianistische bewegingen stonden op gespannen voet met de missies, en benadrukten de Indiaanse onafhankelijkheid. Er traden sterke leiders op, wiens invloed zich over tientallen gemeenschappen uitstreckte, en ondanks ecologische bezwaren ontstonden er grote, stabiele en prestigieuze woonkernen.

In de "contactideologie" wordt de God van de blanken gelijkgesteld aan de bron van hun rijkdom: de handelswaaren. De blanken zijn slechts bemiddelaars, maar ontrouwe: zij onthouden de Indianen datgene waar zij recht op hebben. De Indianen moeten politiek-ideologische middelen ontwikkelen om hen te omzeilen: de Messiaanse godsdiensten. De strijd van de Indiaanse profeten voor rechtstreekse toegang tot God -en ijzerwaar-, is vergelijkbaar met de strijd van de huidige Indiaanse leiders voor toegang tot markten en ontwikkelingsfondsen (cf. hoofdstuk 3 voor de Yecwana).

⁴⁵Butt 1960, 85-86.

⁴⁶Butt 1960, p. 86.

7. HET PERUAANSE AMAZONEGEBIED

Localisatie

De bronrivieren van de Amazone, de Marañón en de Ucayali, doorkruisen van noord naar zuid het Peruaanse oerwoud, de Selva. Het gebied wordt bewoond door vele en talrijke Indiaanse stammen, waarvan de voornaamste zijn: ten noordwesten, in het grensgebied met Ecuador, de "Jívaro" groepen (Aguaruna, Shuar, Achuar, etc.); langs de Ucayali de Tupi-sprekende Cocama en de Pano groepen, met als belangrijkste de ca. 16.000 Shipibo/Conibo; verder naar het zuiden en zuidwesten, de Arawak-sprekende groepen, voornamelijk de Ashaninka.¹ Dit hoofdstuk gaat over de etnogeschiedenis van twee van deze regio's.

Voor- en vroeg-koloniale handel

Volgens Lathrap's opgravingen is de Ucayali reeds minimaal 4000 jaar door mensen bewoond. De Pano-sprekende volken zouden ca. 300 n.C. aan de Ucayali gearriveerd zijn, en aardewerk in de "Polychrome" stijl markeert de aankomst van de Tupi sprekende Cocama ca. 1300.² De archeologische vondsten wijzen op grote nederzettingen, voor langere tijd bewoond. Dit is in tegenspraak met latere karakterisering van de Peruaanse Amazonas samenlevingen, die hen als uiterst kleine en versplinterde eenheden zien.³ In veel archeologische plaatsen langs deze grote rivieren, ook waar geen natuursteen voorkomt, zijn stenen bijlen aangetroffen, een belangrijke aanwijzing voor de pre-Columbiaanse handel in het laagland. Voor zover bekend, oefenden de volken van de rivieren geen politieke macht over de zijstromen, waar de vindplaatsen van steen zich bevinden. De stammen van de Ucayali verkregen hun bijlen van zijrivieren ten westen of ten oosten, bewoond door hen vijandige stammen: de Shipibo en Setebo, resp. Remo en Cashinahua.⁴

Culturele en economische uitwisseling tussen Andes en Amazonas heeft eeuwenlang plaatsgevonden. Koperen voorwerpen, gevonden langs de midden-Ucayali, bewijzen dat het patroon van deze relaties tussen de Andes en het Amazonegebied al zeer oud is, minimaal vanaf de Formatieve Periode en mogelijk nog veel ouder. Dit komt overeen met het begin van het oude Wari rijk in de Andes, in de VIIe eeuw, dat zich kenmerkte door uitgebreide

¹Behrens, 1989.

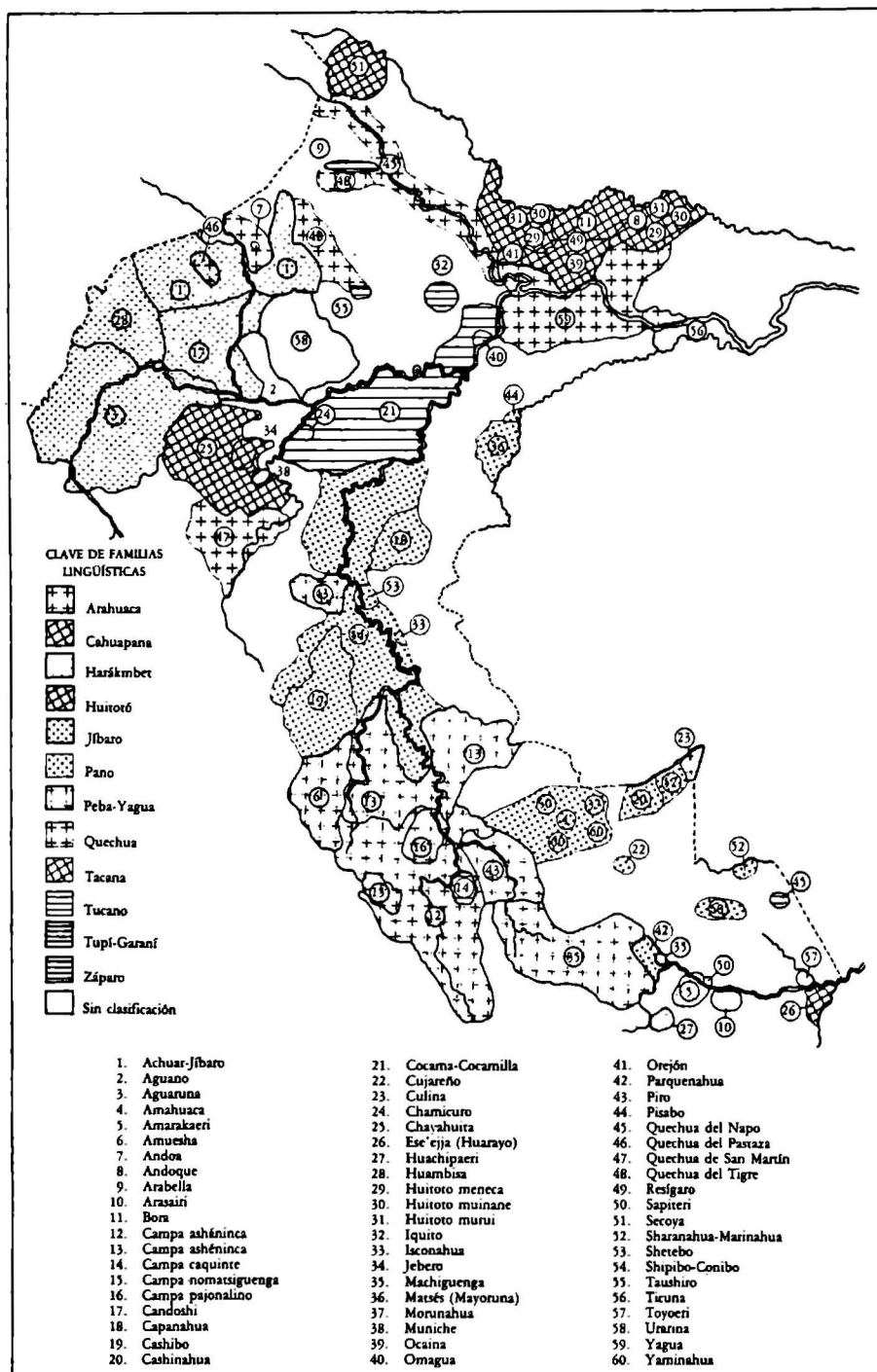
²Myers 1974, pp. 135-136.

³Steward en Métraux noemen bijvoorbeeld de Arawak-groepen, waaronder Amuesha, "Campa" (Ashaninka), Piro, Machiguenga, Masco en andere, een "primitief cultureel achterland". (Steward en Métraux 1948, p. 535).

⁴Myers 1974, p. 136; Myers 1983, p. 65.

bron:

Fernández 1987, p. 54.



handelsnetwerken door de Andes en de Peruaanse kust aan de Stille Oceaan. Waarschijnlijk bereikte dit koper ook de Omagua aan de Amazone rivier zelf.⁵

De Piro hadden een tussenpositie in de handel tussen de Andes en de oerwouden van de Ucayali. Ten tijde van de eerste Spaanse kronieken stonden ze bekend als leveranciers van metalen voorwerpen (goud, koper, zilver) van de Inca's uit Cuzco. Zij hielpen de Inca's bij de bouw van forten en ontvingen gouden voorwerpen van hen. Inca sieraden werden doorgeruild stroom-afwaarts langs de Ucayali, en ook in zuidoostelijke richting, naar de Mashco. Mondelinge, taalkundige, archeologische en historische aanwijzingen geven aan dat ook de Yanesha (Amuesha) reeds vóór de Spaanse tijd contact hadden met het Inca-rijk. Ook de mondelinge overlevering van de Asheninga ("Campa") bewaart mythen en legenden over de handel met de bergvolken van de Andes.⁶

Myers neigt ernaar de dynamiek van de Indiaanse handelssystemen in Amazonas vanuit het westen, de Andes, te laten beginnen, maar erkent dat er onvoldoende gegevens zijn uit de rest van Amazonia om stellig te kunnen zijn.

De vóór-koloniale handelsnetwerken kenden sociale instituties, die uitwisseling over lange afstanden mogelijk maakten. Bij de Ashaninka of "Campa" was en is de rol van de Ayompari, de handelsspecialisten zo'n institutie. Een "ayompari" is een handelspartner in een andere stam of gemeenschap, waarmee men geen familiebanden heeft. Deze diadische afspraken, verbintenissen van twee aan twee, zijn vervlochten over grote afstanden. De ayompari is een vertrouwenspersoon met wie onderhandeld kan worden, een gids in onbekende plaatsen en gemeenschappen. Via deze vriendschappen wordt, behalve goederen, ook actuele informatie overgebracht van het ene gebied naar de andere, en voedsel doorgegeven tussen de gemeenschappen.⁷ Het is volgens Schäfer duidelijk dat

de basisstructuur van de interetnische uitwisseling over lange afstanden reeds bestond vóór de komst van de blanken naar het gebied, (maar) de Ashéninga hebben haar aangepast aan sterk veranderde situaties en economische behoeften.⁸

Het is daarom opmerkelijk dat Schäfer geen mythische verhalen heeft aangetroffen over de oorsprong van de ayompari-relatie. De Indianen zeggen deze praktijk van de mestiezen te hebben geleerd. De term ayompari wordt echter al in 1725 opgetekend door de Spanjaarden, en vertaald als "compadre"⁹. Het begrip dateert dus in ieder geval van lang vóór het direct

⁵Myers, 1983, p. 67.

⁶Myers 1974, p. 147; Myers 1983, p. 70; Steward en Métraux 1948, pp. 540, 544-545; Califano, 1977; Schäfer 1988, pp. 2, 8; Santos Granero 1989, p. 43.

⁷Schäfer, 1988; zie deel IV, hoofdstuk 3.

⁸Schäfer 1988, p. 8.

⁹Een in principe juiste vertaling, want ook de Katholieke peetrelatie is een fictief en geritualiseerd verwantschapssysteem, waarlangs goederen en invloed vloeien. (Schäfer 1988,

contact van de Ashéninga met de blanken. De term duidt ook op handelspartners in meer verwijderde, en minder bekende gemeenschappen en stammen.

De rivieren speelden een belangrijke rol als handelsroutes. Ook de zoutmijn Cerro de la Sal, op de grans tussen Campa en Amuesha, had een strategische betekenis. Zowel Andes- als oerwoudbewoners -Campa, Piro, Conibo, Shipibo- kwamen er regelmatig zoutvoorraden halen. De groepen die in het gebied van de zoutplaatsen woonden, ontleenden daaraan een prestigieuze positie. De zouthandel was heilig en omgeven met rituelen; het onderhouden van allianties en interetnische verbindingen was minstens even belangrijk als het zout zelf, dat ook op enkele andere plaatsen gevonden werd.¹⁰ De intertribale handelsrelaties dienden niet alleen economische doelen, maar ook, en misschien vooral, om sociale verbonden te onderhouden (cf. deel IV, hoofdstuk 3).

a). Macht en marginalisatie aan de Ucayali

De geschiedenis van de centrale Ucayali rivier wordt sinds vier eeuwen gekenmerkt door de opkomst en ondergang van grote, machtige Indiaanse stammen, die aangevallen en tenslotte vervangen worden door kleinere groepen uit de binnenlanden. Achtereenvolgens waren dit de Cocama, de Conibo en de Shipibo.

Een belangrijk element voor de benoeming en "etnogenese" van deze groepen was het gezichtspunt van de naamgevers, c.q. de route en bases vanwaaruit de missies werden gevestigd. Halverwege de XVIIe eeuw bereikten missionarissen de Ucayali vanuit drie richtingen: de Jezuïeten vanuit het Noorden, de Franciscanen vanuit het zuiden en westen.

Hoewel de twee ordes in contact stonden en elkaar zelfs af en toe hielpen, waren hun operaties in essentie onafhankelijk van elkaar. Zelfs de namen waarmee ze bepaalde stammen noemden, waren vaak verschillend.¹¹

De Cocama

In de XVIIe eeuw troffen de Jezuïeten langs de lage Huallaga de "Aguano" aan. De missionarissen onderscheidden hen strak van andere groepen, maar niet vanwege een taalverschil. Ook vormden de Aguano geen politieke eenheid: zij woonden in kleine, autonome dorpen en streden ook onderling. Van een "etnische groep" met een eigen bewustzijn als zodanig was dus geen sprake. Het lijkt dat de Jezuïeten puur op een geografische basis een "Aguano natie" hebben omschreven, of, in andere woorden: de Aguano zijn

p. 4).

¹⁰Schäfer, 1988; Santos 1991, pp. 15-16.

¹¹Myers 1974, p. 143.

als etnische groep gevormd door de missionaire activiteit: zij zijn die Pano-sprekende bevolking die op een gegeven moment onder de invloed van de missies geraakte.¹²

De Cocamilla (Tupi sprekers) hadden hun domein langs de Huallaga, ten westen van de Aguano. De Cocama (eveneens Tupi) bezetten met hun vorstendom de vruchtbare oevers van lagere Ucayali. Het Cocama/Cocamilla rijk was volgens Frank zeker wél een zelfbewuste "etnische groep". Het eerste "blanke" contact met de Cocama was de expeditie van Salinas halverwege de XVIe eeuw, lang vóór de vestiging van permanente missies in Amazonia. Langs de oevers van de Ucayali trof hij grote Cocama dorpen, met tot 400 huizen (4000 - 8000 inwoners?). Hun leiders waren zeer gerespecteerd en gehoorzaamd, en onderscheidden zich met metalen sieraden, die door de stammen stroomopwaarts vanuit Cuzco werden verhandeld.¹³

In 1644 wilden de Spanjaarden van Mainas vrede sluiten met de Cocama, die de Huallaga en Marañón onveilig maakten. Paters en militairen bezochten hen, samen met Xebero en Maina-Indianen. In de daarop volgende jaren vestigden de Jezuïeten vier dorpen onder hen. In minder dan 15 jaar veranderde de Cocama samenleving radicaal. Ze hadden ca. 10.000-12.000 zielen geteld, maar hevige epidemieën verminderden hun aantal tot minder dan 10 %. Eerst berucht om hun raids op de Huallaga en Marañón, vielen zij nu ten prooi aan aanvallen van hun vijanden, de zuidwaarts gelegen, Pano-sprekende Shipibo. Dezen drongen regelmatig door tot de missiepost, en vanwege dit gevaar keerden de Jezuïeten in 1659 tenslotte terug naar de Huallaga. Ze namen 100 Cocama families mee.

Volgens Frank waren de Pano-sprekende groepen die de Cocama omringden -de Jezuïeten noemden hen "Maparina" en "Shipibo", "Chipeo" of "Cheteo"- geen sociaal en economisch geïntegreerde stammen. De Jezuïeten verkenden het gebied vanuit de monding van de Ucayali, dus vanuit het noorden. In 1657 bereikt de Franciscaan Caballero namelijk het Ucayali gebied, komende vanuit de midden-Huallaga, vanuit het westen. Hij spreekt over drie "soorten" Indianen: de "lage Calisecas", aan de oevers van de Ucayali, vijandig tegen de twee anderen: de "hoge Calisecas", langs de westelijke zijrivieren, en de "Setebos", ver van de rivieren af. Hiervan vallen de "Lage Caliseca" hoogstwaarschijnlijk samen met de Shipibo van de Jezuïeten, die de Setebo "Xitipo" noemden. Van 1657 tot 1668 probeerden de Franciscanen missieposten te openen onder de Setebo, maar ze moesten deze telkens verlaten na opstanden waaraan ook Shipibo/Caliseca deelnamen. De Cocama leidden opstanden in de Huallaga (1663-1666), nu geholpen door de Shipibo en andere stammen.

Volgens Myers is het onduidelijk welke "moderne" stam de Caliseca waren; mogelijk de Shipibo of de Cashibo. In Frank's visie is deze vraag verkeerd gesteld: al deze stammen behoorden tot een continuüm van lokale Pano-sprekende groepen, en de opgemerkte verschillen in levensstijl waren gevolg van het contactproces. De oorzaak lag in de verzwakte positie van de bijna uitgestorven Cocama, die de oevers van de Ucayali niet langer konden verdedigen tegen de talrijke, tot op dat moment ongedifferentieerde Pano-sprekende bevolking van de Pampa. Deze groepen begonnen de vrijkomende ruimte langs de rivier binnen te

¹²Frank 1988, pp. 3-5.

¹³Myers 1974, pp. 139-141.

dringen. De eersten die zich daar vestigden, en zich er snel aanpasten (Caballero's "Lage Caliseca"), kwamen tegenover de volgende groep te staan en begonnen hun oude burens van de binnenlanden (de "hoge Caliseca") aan te vallen, die zich nu langs de grotere zijrivieren bevonden. De "Setebo" zouden overeenkomen met de "Aguano" van de binnenlanden van de Huallaga.¹⁴

De Jezuïeten moesten de Ucayali verlaten in 1659, de Franciscanen in 1668. De Indiaanse stammen die zij achterlieten waren gedecimeerd door ziekten die zich door het hele bekken hadden verspreid. Hun sociale leven had zich drastisch gewijzigd.

Als er grote, complexe samenlevingen bestonden op de Ucayali in prehistorische en vroeg-historische tijd, waren zij tegen 1660 weggevaagd.¹⁵

De Conibo

In de volgende decennia echter, veroverden de "Conibo", ook Pano-sprekenden, de Ucayali oevers. (Overigens vallen zij niet geheel samen met de tegenwoordige Conibo.) In de late XVIIIe eeuw (1682-1698) ageerden opnieuw Jezuïetische en Franciscaanse missies vanuit resp. het noorden en het zuiden. De beneden Ucayali was vrijwel onbewoond. De Jezuïeten wilden talrijke stammen bereiken, als eerste de Conibo bij de Pachitea (toen 1500 in aantal). In 1685 daalden Franciscanen af vanuit de Perené tot de missiepost van de Jezuïeten. Hun aanvoerder Biedma stichtte een ander dorp verder stroomopwaarts, ook in Conibo gebied. In 1687 werd hij echter gedood door de Piro, die het jaar daarvoor ook de Jezuïet Herrera ombrachten. De Piro van de Tambo rivier en de hogere Ucayali vielen de andere stammen aan om ijzeren werktuigen te stelen, bezochten missieposten om erom te bedelen, en bedreigden de Conibo. Tegen het eind van de eeuw bezocht pater Richter de Piro en schreef een catechismus in hun taal. Hij stichtte negen dorpen, maar werd in 1698 gedood door de Conibo, terwijl de Shipibo een collega ombrachten.¹⁶

In het midden van de XVIIIe eeuw waren beide missies weer actief op de Ucayali; de Jezuïeten korte tijd, de Franciscanen wat langer, maar beiden moesten zich weer terugtrekken onder voortdurende Indiaanse aanvallen. In 1736 kwamen de Franciscanen opnieuw de Ucayali in via de Perené, die slechts af en toe veilig was vanwege het doorlopend verzet van de Campa, Piro en andere onafhankelijke stammen. De Conibo aanvoerder Siabar -zoon van de hoofdmans die Biedma een halve eeuw eerder had bijgestaan- was vriendschappelijk gezind, maar andere Conibo leiders ergerden zich aan de voorkeursbehandeling die hij van de blanken kreeg, en vroegen eigen voorraden van ijzeren werktuigen. De missionaris trok zich terug.¹⁷

¹⁴Myers 1974, pp. 143-146; Frank 1988, pp. 5-8.

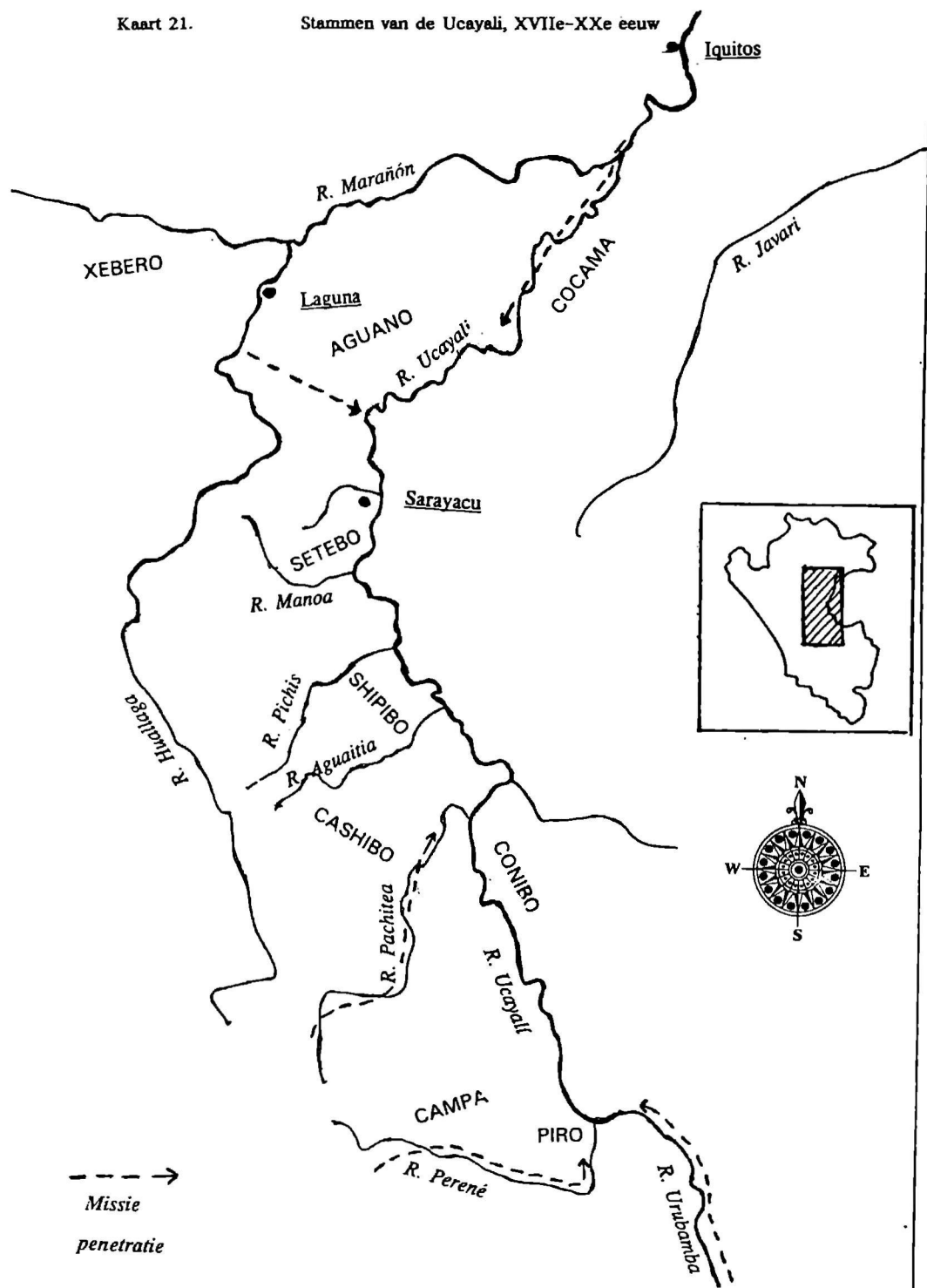
¹⁵Myers 1974, p. 147.

¹⁶Steward en Métraux 1948, p. 540; Myers 1974, pp. 147-149; Frank 1988, p. 8.

¹⁷Myers 1974, p. 149.

Kaart 21.

Stammen van de Ucayali, XVIIe-XXe eeuw



De rest van de XVIIIe eeuw, tot 1790 werden er geen intensieve pogingen tot missionering ondernomen. Stabiele dorpen werden niet gevestigd; het bleef bij sporadische contacten. In de XVIIIe eeuw bewoonden Setebo de lage Manoa, Shipibo de lage Pisqui en Aguaytia, en Cashibo de hoge Aguaytia en midden Pachitea. Toen de Franciscanen in 1760 opnieuw de Pampa introkken vanuit de Huallaga, noemden ze de daar aangetroffen Indianen wederom "Setebo", want Caballero had een eeuw geleden "Setebo" op die plaats ontmoet. Deze Indianen waren op de vlucht voor andere Pano-sprekers, die zij "Shipibo" noemden. Vanaf dat moment gebruikten de Franciscanen de naam Shipibo voor alle Pano-sprekers ten westen van de Ucayali, "Conibo" voor alle Pano-sprekers van de hogere Ucayali, en "Campa" voor de Arawak sprekende Indianen ten westen van deze laatste. Deze globale indeling van de Indianen van het Ucayali-gebied wordt tot op vandaag aangehouden, bijvoorbeeld in het Handbook of South American Indians.¹⁸

De Pano-sprekende groepen die door de Conibo opnieuw van de Ucayali waren afgesneden (voorouders van de tegenwoordige Shipibo en Cashibo) bewoonden toen de westelijke zijrivieren. Zij moesten zich verdedigen tegen de Conibo langs de middenstromen van deze zijrivieren; degenen die zich het verst terugtrokken, moesten hun relatieve veiligheid betalen met een minder vruchtbare woonplaats in het achterland. De Franciscanen ontmoetten enkele van deze groepen in 1760 en noemden hen "Setebo".¹⁹

Dertig jaar later, in 1791, vestigden de Franciscanen zich definitief op de Ucayali, en bleven er gedurende de hele XIXe eeuw. Ze trokken de rivier op via de Marañón, dus vanuit de monding. Rond Sarayacu vestigden zij hun basis (met Setebo Indianen). In één generatie was het aantal Setebo verdrie- of vijfvoudigd. De meeste Conibo woonden nog bij de monding van de Pachitea, en de Piro verder stroomopwaarts. De Shipibo van de Pisqui en Aguaytia vreesden de Setebo en Conibo (die onder hen op slaven joegen) en weigerden te verhuizen naar Sarayacu, maar vroegen om een eigen missiepost. In het begin van de XIXe eeuw betraden de Franciscanen het Piro gebied via de hoge Urubamba, maar de eeuw kwam ten einde met de Piro nog grotendeels on-bemissionneerd.²⁰ Vele andere stammen, langs de zijrivieren ten westen en oosten, hadden geen direct contact met de Franciscanen, behalve als zij als slaven werden geroofd door de Setebo en Conibo.²¹

De Cashibo

De paters noemden nu alle Indianen van het achterland Setebo, waardoor deze "groep" plotseling veel talrijker was. "De zo geklassificeerde Setebo of Shipibo zal het weinig hebben

¹⁸Myers 1974, p. 146; Frank 1988, p. 9.

¹⁹Frank 1988, pp. 10-11.

²⁰Steward en Métraux 1948, p. 540.

²¹Myers 1974, p. 152.

kunnen schelen hoe de paters hen wensten te noemen."²² Belangrijker voor hen was dat de demografische terugval van de Conibo en de pacificatie door de missionarissen hen opnieuw de gelegenheid bood, te genieten van de rijke visvangst van de Ucayali, waarbij ze gedeeltelijk de Conibo cultuur overnamen. Hierbij bleven echter andere groepen achter, die zij voor "Cashibo" ("Vampier-vleermuizen") uitscholden. De "Cashibo" in het zuidwesten van de Pampa, vermeld sinds eind XVIIIe eeuw, worden steevast aangeduid als gevaarlijke, mensenetende wilden, vijandig tegen de Setebo en Shipibo. Van deze tijd stamt het vooroordeel dat nog steeds geldt, van de Cashibo als menseneters. De paters hadden de Cashibo nooit bezocht, en hun informatie was afkomstig van hun nieuwe volgelingen, de Setebo en Shipibo. (De term Setebo verdwijnt gaandeweg uit de teksten, waarschijnlijk door absorptie door de Shipibo). Volgens hen waren de binnenlanden langs de Pachitea bewoond door talrijke Cashibo kannibalen, die de tocht langs deze rivier verhinderden.²³

Frank betoogt, dat de kenmerkende differentiatie tussen Shipibo en Cashibo een laat gevolg is van een etnogenetisch proces, dat tussen de XVIe en de XVIIIe eeuw de twee groepen scheidde vanuit een geheel van lokale Pano groepen. De slechte faam die de Shipibo aan de Cashibo toeschreven, heeft te maken met de logistieke situatie van de Franciscanen. Om vanuit de Andes de Ucayali te bereiken hadden zij drie routes tot hun beschikking. Twee hiervan (Huallaga - Amazonas - lage Ucayali en Perené - hoge Ucayali) waren lang en moeilijk. De kortste weg liep over de Pachitea. Juist deze rivier was volgens de Shipibo geblokkeerd door de wrede Cashibo.²⁴

Maar in feite zijn de Cashibo nooit kannibalen geweest en waarschijnlijk ook niet zeer talrijk. Bovendien bleken zij de weinige expedities die zich langs de Pachitea waagden, in het geheel niet vijandig gezind. Zij boden voedsel aan en zochten vreedzaam contact. Het schijnt dat de Shipibo informanten de paters een "papieren tijger" op de mouw gespeld hebben. Wat was hun belang hierbij? De paters waren het gebied in 1790 binnengekomen vanuit het Noorden, de Amazonas, en vestigden zich in Sarayacu, aan de uiterste noordrand van het gebied. Via deze route verliep al hun bevoorradingslijn. De Setebo en Shipibo van Sarayacu genoten zo jarenlang het monopolie over aangevoerde handelsgoederen. De angst voor de Cashibo was een middel waarmee ze deze strategische positie veilig wilden stellen.²⁵

De missionarissen mengden zich actief in de organisatie van de stammen en benoemden de leiders. Vele Conibo trokken stroomafwaarts naar de missiepost aan de monding van de Sarayacu rivier. Ook andere "naties" vestigden zich hier, of vroegen om missieposten voor zichzelf, om toegang tot de werktuigen van ijzer en andere goederen te krijgen, die de Franciscanen uitdeelden. Bijlen en kapmessen waren de door de Indianen meest geliefde westerse goederen, en voor de paters het doeltreffendste middel om nieuwe "etnische" groepen te pacificeren. Stammen van de hele Ucayali, tot ver weg aan de bronnen, kwamen naar het

²²Frank 1988, p. 12.

²³Frank 1988, pp. 12-13.

²⁴Frank 1988, pp. 13-14.

²⁵Frank 1988, pp. 14-15.

Setebo gebied om in Sarayacu te handelen. De gehele XIXe eeuw kwamen Piro handelsgroepen daar woudprodukten (was, papegaaien, apen) ruilen tegen ijzeren gereedschap, textiel, vishaken en kralen. In 1879 vroegen zij om een eigen missiepost; maar deze duurde slechts een jaar.²⁶

De paters rapporteerden dat de Pano-Indianen van Sarayacu hen met listen probeerden te verhinderen, deze goederen aan andere groepen te leveren. De Setebo/Shipibo begonnen de "Cashibo" van het oerwoud aan te vallen: ze verbrandden hun dorpen, doodden de krijgers en roofden vrouwen en kinderen, die ze vervolgens aan de missionarissen en de kolonisten verkochten, of zelf als slaven hielden. Nog steeds leven enkele "Cashibo" in de Ucayali en bij de Campa van de Pachitea, die als kind uit hun dorpen geroofd en naar steden als Iquitos verkocht werden.²⁷

Tot halverwege onze eeuw bestonden de "Cashibo" als stam alleen in de hoofden van hun vijanden: Shipibo, Conibo en blanken. Het waren zo'n 2000 inwoners van het binnenland, die minstens drie verschillende dialecten spraken, in onderling autonome dorpen leefden, met op elkaar lijkende, maar niet gelijke gewoonten, en verenigd door de gezamenlijke angst voor de slavenjagers. Pas in de jaren 80 van deze eeuw begonnen de "Cashibo" als geheel een etnisch bewustzijn te ontwikkelen, in tegenstelling tot al degenen die hen als menseneters hebben bestempeld. Zij wensden geen Cashibo meer genoemd worden, maar ook de term van het SIL, "Cacataibo", accepteren ze niet. Frank spreekt over "Uni", zoals ze zichzelf aanduiden: "Mensen". Maar ook dit begrip heeft meerdere betekenissen, van een enkel gezin tot aan het geheel van Indianen in Peru. Tijdens een congres van "Uni" leiders ontstond er een hevig conflict over de kwestie van "de toekomstige naam van onze stam". Ongetwijfeld zal spoedig de een of de andere naam worden gebruikt. Maar die "etnische groep" is een reactie van de verschillende "Uni" groepen op de neo-koloniale impact - meer een produkt van "de anderen" dan van henzelf.²⁸

b). Verovering en verzet in de Selva Central

Het gebied van de Selva Central omvat de stroomgebieden van de Perené, de Tambo, de Pichis en de Pachitea, tussen de Andes en de Ucayali rivier, met daartussenin het geïsoleerde savanneplateau van de Gran Pajonal, de "Grote Steppe". Hier wonen de Asháninka of Campa stammen, die samen tussen 50.000 en 80.000 tellen, waarschijnlijk de grootste etno-linguistische groep in heel Amazonia. Zij spreken nauw verwante talen, en het belangrijkste onderscheid is tussen de Ashaninka, die langs de rivieren wonen, en de ca. 4000 Asheninka, de onderafdeling die de Gran Pajonal bevolkt. De term "Campa" (vaak gebruikt in de literatuur) wordt afgewezen door de Indianen, vanwege een denigrerende bijbetekenis. Naburige

²⁶Steward en Métraux 1948, pp. 540, 546; Myers 1974, p. 153; Myers 1983, p. 70; Frank 1988, p. 15.

²⁷Frank 1988, pp. 15-17.

²⁸Frank 1988, pp. 16-19; zie deel IV, hoofdstuk 3.

stammen zijn de Machiguenga, ten oosten, langs de Urubamba rivier, en de 5000 Yanesha (Amuesha) ten westen en noorden.²⁹

Ook deze stammen hebben een wisselvallige geschiedenis gekend wat betreft de Indiaans-blanke relaties. De eerste honderd jaar na de verovering van het Inca-rijk door de Spanjaarden (1535) bleef het gebied verschoond van "blanke" bezetting. De regelmatige blanke contacten begonnen met missies en civiele nederzettingen vanaf 1635.³⁰ Er is weinig bekend over de relaties die in de tussenliggende eeuw tussen blanken, Hoogland-Indianen en Amazonas-Indianen ontstonden. De Jezuïeten hadden de Asháninka "bereikt" in 1595, en er was contact tussen de Indianen van de hoge Perené en blanke handelaren. In deze periode moeten zich de wederzijdse beelden hebben gevormd, die in de eeuwen daarop -en tot op vandaag- de interest-nische relaties blijven domineren.

De blanken, met hun rijkdommen en hun vernietigingsdrang, zijn via de Andes in het oerwoud gekomen. Voor sommige Amazonas-Indianen hebben de Andesbewoners dus gefaald, zoals in de Yanesha mythe van Enc, die staat voor de historische Inca keizer en voor de Andes-Indianen.

Enc³¹

Enc is de zoon van een godheid bij een Amuesha maagd. In die tijd baarden de vrouwen geen kinderen, maar duivels, slangen en honden. Zij wilden niet zwanger worden. Een priester had een dochter, over wie hij angstvallig waakte en die hij verborgen hield. Maar een god, in de vorm van een man die sliep op de ladder van haar huis, bevruchtte haar toen zij 's nachts in het bos ging urineren. Na een tijd werd een jongen geboren, en sindsdien baren de vrouwen kinderen, Zij noemden hem Enc, want hij schreeuwde aldoor:

- Enca, Enca, Enca!

Hij groeide zeer snel, en was na een jaar al een volwassen, krachtig en begaafd man. Hij was gestuurd als goddelijke boodschapper om de Amuesha te beschermen, maar in plaats daarvan misbruikte hij zijn macht, en doodde en onthoofdde vele van zijn volgelingen. Enc bezat al de traditionele voorrechten van de Amuesha leiders en wordt omschreven als een soort "super-shaman". Maar hij misdroeg zich vanwege politiek absolutisme (de willekeurige benoeming of vervanging van leiders), economische uitbuiting (hij bracht zijn volgelingen tot dwangarbeid zonder enige vrijgevigheid van zijn kant), en beperking van de seksuele vrijheid (hij onderwierp de Amuesha vrouwen aan bovennatuurlijke proeven van trouw). Enc was getrouwd met Yachor Palla' (Moeder Palla'), de dochter van de oppergod Yato' Yos (Grootvader Yos). Vanwege zijn

²⁹Schäfer 1988a, p. 5; Veber 1992, p. 52; Santos 1991, pp. 16, 33.

³⁰Steward en Métraux 1948, p. 536.

³¹Santos Granero 1986, p. 129; Santos 1989, p. 43; Santos 1991, pp. 73-75, 88.

wangedrag kregen ze ruzie, en haar vader riep haar terug naar de hemel. Enc volgde haar, maar in zijn haast ontzegelde hij per ongeluk de magische poorten die de blanken de weg versperden. Enc ging achter haar aan, maar liet zijn twee zoons Huascar en Yupa Yupanc achter om de blanken tegen te houden.

Huascar vroeg zijn oudere broer hem te helpen de deur te sluiten waardoor de blanken binnenkwamen, maar Yupa Yupanc hielp hem niet. De blanken namen hen beiden gevangen. Yupa Yupanc wierpen ze in een vuur, waar hij veranderde in een schreeuwende uil. Huascar kon echter ontsnappen, en veranderde in de regenboog. Enc werd door zijn schoonvader gestraft omdat hij zoveel Amuesha had gedood. Yato' Yos vervloekte ook de Amuesha vanwege de ongehoorzaamheid van Yupa Yupanc. Hij voorspelde dat zij eens zodanig zouden zijn vermengd met de blanken, dat zij hun taal zouden vergeten. De dag dat niemand Amuesha meer kan spreken, zal de wereld eindigen.

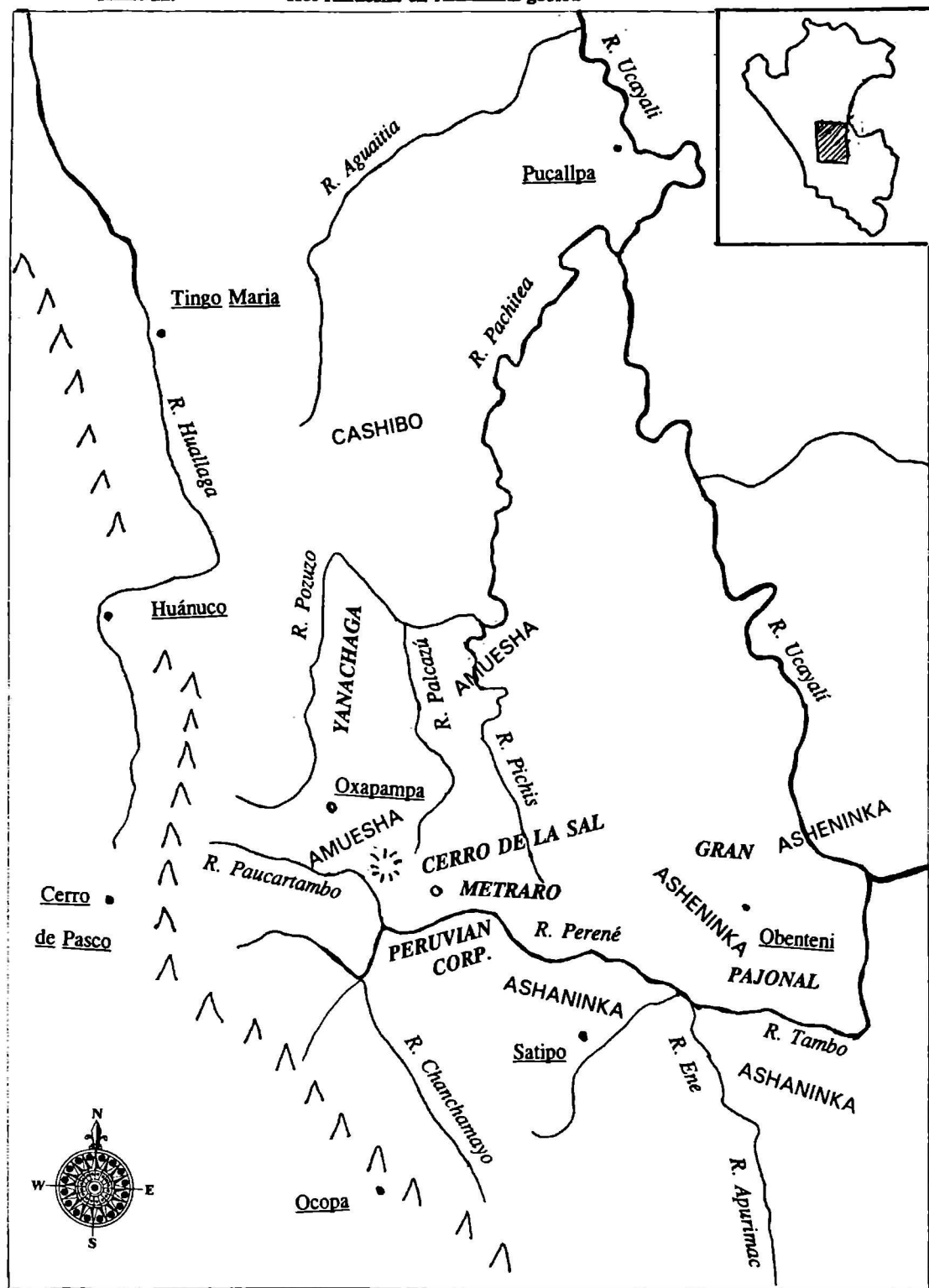
Missies en verzet

Vanaf ca. 1635 zetten de Franciscanen van Ocopa, in de Andes, missieposten op voor de Campa en Amuesha langs de Perené. Vanaf het begin werd controle gezocht over het strategische gebied rond de zoutmijn Cerro de la Sal, waar vele Indiaanse handelsroutes samenkwamen. Spoedig volgden Spaanse goudzoekers die de Indianen op wrede wijze onderdrukten. De Indiaanse verbittering om hun behandeling door de Spanjaarden brachten deze nederzettingen spoedig tot een einde. Een Campa hoofdman, die -volgens de kronieken- de gedwongen monogamie niet kon accepteren, leidde de moord op een Dominicaanse expeditie en verbrandde de Franciscaanse missiepost.

In 1671 heropenden de Franciscanen de missies bij Cerro de la Sal en langs de Perené. Vele Campa- en enkele Pano groepen onderwierpen zich; meer dan 1000 Indianen werden bijeengebracht. Maar in 1674 stond hun aanvoerder Fernando Tarote op, naar zeggen vanwege het verbod op de poligamie. De Indianen doodden verscheidene priesters als represaille voor hun slechte behandeling door de Spanjaarden, en de missies trokken zich terug, of werden door de Indianen verlaten.³²

In de jaren 1680 gebruikten de Franciscanen de Perené als route om door te dringen tot de dichtbevolkte Ucayali, waar ze de Conibo bereikten. Maar deze weg werd spoedig weer afgesneden en een algemene opstand in 1694 verhinderde nieuwe pogingen om de missies te doen herleven. Pas in 1709 hervatten de missionarissen de verovering van de Yaneshas en Ashaninka. Duizenden Indianen van de Perené, de Pachitea en het Gran Pajonal gebied werden in tientallen dorpen bijeengebracht. Een aantal van 20.000 bekeerlingen wordt genoemd. De totale bevolking moet veel hoger geweest zijn, want vele Campa verbleven nog in de wouden; vele anderen stierven aan epidemieën, die tussen 1710 en 1740 hevig woedden en vooral de kinderen decimeerden. De controle over de Indianen bleef wankel. In 1724 was er een rebellie in de lage Perené, en pas in 1736 konden de Franciscanen weer de Ucayali

³²Steward en Métraux 1948, p. 536; Santos 1991, pp. 16-19; Brown 1991, p. 393.



bereiken, voor het eerst in een halve eeuw. Maar een jaar later werden twee missieposten vernietigd door de opstand van Ignacio Torote, de zoon van Fernando Torote.³³

Santos Atahualpa

De definitieve opstand, waarmee de missie-activiteit in het Perené gebied gewelddadig eindigde, was die van Juan Santos Atahualpa. Deze "Messiaanse" aanvoerder had een zekere graad van onderwijs, en beweerde zowel van God als van de Inca keizers af te stammen. Santos was een Quechua-Indiaan, opgeleid door de priesters, mogelijk in een Jezuïeten seminarie, die in Europa en Afrika gereisd schijnt te hebben. Met de titel Apu Inca, de Inca Heer, verscheen hij in 1742 in het oerwoud, waar hij de Ashaninka/Campa, de Yanesha, Piro, Shipibo en Conibo, evenals vele hoogland-Indianen en ontsnapte zwarte slaven, leidde in een algehele opstand tegen de Spaanse overheersing. De economische uitbuiting, de gedwongen deculturatie en vooral de doorlopende epidemieën waren de redenen hiervoor. Don Mateo de Assia, de Amuesha aanvoerder in de Metraró- en Eneno-missies, sloot zich bijvoorbeeld bij de opstand aan omdat hij in één jaar tijd twee zonen en drie dochters had zien sterven.³⁴

Santos Atahualpa bereidde zijn opstand jaren van te voren voor. Hij verzekerde zich van de steun van vele stamhoofden, en verzamelde zijn troepen en voorraden in de Gran Pajonal. Op het door hem gekozen moment viel hij de missieposten een voor een aan, en binnen een paar maanden was er geen Spanjaard meer in het hele gebied van de Selva Central. Hij verplaatste zijn hoofdkwartier naar Metraró, het heilige "Midden van de wereld" voor de Amuesha, en sloeg drie militaire strafexpedities af. In 1742 verdreef Santos Atahualpa de missionarissen, militairen en kolonisten definitief uit de wouden van de Perené en de Gran Pajonal, en beëindigde met deze overwinning een eeuw van Spaanse pogingen om het centrale gedeelte van de Selva te veroveren. Vanaf dat moment lieten de Spanjaarden het oerwoud met rust, en bewaakten alleen nog de toegangswegen naar het Andesgebergte, uit vrees dat de opstand naar de hooglanden zou overslaan. In de Sierra werd het doel van de opstand, de bevrijding van de Quechua's, niet bereikt. Maar in het centrale oerwoud waren de Indianen na tien jaar oorlog, van 1742 tot 1752, voor onderhalve eeuw bevrijd van de "blanke" koloniale overheersing, tot in het midden van de XIXe eeuw. Voor de Amuesha en de Campa-groepen begon een periode van 150 jaar waarin ze opnieuw hun eigen lot in handen konden nemen, onafhankelijk van koloniaal of republikeins Peru.³⁵

Santos' utopisch programma behelsde de verdrijving van de Spanjaarden -i.h.b. de gehate Franciscaanse missionarissen, die vervangen zouden worden door Indiaanse priesters- en de restauratie van het Tawantinsuyu, het Inca rijk. De mythe onderschrijft de Indiaanse utopie, die de terugkeer naar de toestand van vóór de verovering zoekt (cf. deel IV, hoofdstuk 6). Voor de Campa/Ashaninka is de wereld het resultaat van een continu proces gemarkeerd door cyclische cataclismen, waarin de totale vernietiging gevolgd wordt door de vernieuwing en

³³Steward en Métraux 1948, pp. 538-539; Myers 1974, p. 149; Santos 1991, pp. 18-19.

³⁴Steward en Métraux 1948, pp. 538-539; Santos 1991, pp. 19-20.

³⁵Zarzar, 1989. Zie ook Varese, 1974; Barabas 1987, p. 516; Brown 1991, p. 393.

een nieuwe cosmische cyclus begint. Voor hen leidde de historisering van de mythologie naar de oorsprongsmythe over de blanken, waarin het waarom van de vernietiging uitgelegd wordt, evenals hoe de enige overlevende shaman de Viracocha's (de blanken) kon vernietigen en de Indianen doen herleven. In de beweging van Santos Atahualpa vervlocht de geboorte van een nieuwe Ashaninka mensheid, na de vernietiging van de blanken, zich met de verwachting van een herrezen Tawantinsuyu.³⁶

De opstand van Santos Atahualpa vormde een nieuw hoofdstuk in de complexe culturele driehoeksverhouding Amazonas-Indianen - Andes-Indianen - blanken. Santos was dan ook een leider met vele gezichten, die erin slaagde een etnisch en cultureel sterk heterogene achterban te mobiliseren. Een gedetailleerde studie van Zarzar toont dat hijzelf, als aanvoerder, een persoonlijke ontwikkeling doormaakte die parallel liep met die van zijn beweging. In het begin van de opstand zag hij zichzelf vooral als een Christelijke profeet, Jesús Sacramentado. Spoedig begon hij meer nadruk te leggen op zijn afstamming van de Inca keizers, met de titel Apu Inca, en ideologische elementen van de Andes in te voegen in zijn Christelijke wereldbeeld. Deze synthese brak tenslotte uiteen, en Santos verliet het christendom geheel. In 1752 verklaarde hij zich Inkarri, de Inca Messiaanse heilsfiguur.³⁷

De legende van Inkarrí (van Inca Rey, de Inca Koning), is een wijdverspreide "contact-mythe" onder de Quechua-Indianen van het Andesgebergte. Het verhaal werd voor het eerst opgetekend in 1955, in de hoogvlakten van Zuid-Perú, door de Peruaanse etnoloog en romancier José María Arguedas.³⁸

De cultuurheld Inkarrí, zoon van de Zon, leerde de mensen de landbouw en andere kennis. Hij deed bepaalde hete bronnen ontstaan en had macht over de rotsen en de wind. Met een gouden staaf bepaalde hij de plaats waar Cuzco, de hoofdstad van de Inca's, moest worden gebouwd. Volgens sommigen trok hij zich tenslotte terug in de oerwouden van het Amazonegebied, maar de meeste versies verhalen dat hij gevangen genomen werd door Spaanse troepen onder de koning van Spanje, de president van Peru, of God (Jezus Christus), waarna hij werd onthoofd. De blanken namen zijn hoofd mee, maar het leeft en zal zich eens verenigen met een nieuw lichaam, dat langzaam in de aarde groeit. Dan zal hij terugkomen om de Indianen in hun vroegere welvaart te herstellen.

Weiss relateert het thema van het levende hoofd van Inkarrí aan de historische executie van Tupac Amaru, de laatste Inca keizer, in Cuzco in 1571. Elementen van de mythe van Inkarrí, zoals het geloof in de mythische figuur Inca, zoon van de Zon en cultuurheld, zijn ook wijd verspreid onder de Amazonas Indianen: de Pano-volken van de Ucayali -Conibo, Setebo, Cashibo-, de Cashinahua, de Piro.³⁹ In Santos' beweging werd het wantrouwen tussen

³⁶Barabas 1987, p. 513.

³⁷Zarzar, 1989.

³⁸Arguedas 1975, pp. 174-178.

³⁹Weiss 1986, pp. 305-307, 311-312.

hoogland- en laagland culturen in zekere zin opgeheven, vanuit een opstand tegen de blanken. Maar hoewel de Andes-ideologie van de Inca vorst ogenschijnlijk dominant was, was de opstand alleen in Amazonia succesvol. Hier konden Indiaanse samenlevingen gereconstrueerd worden, zonder een radicale terugkeer naar de vóór-koloniale situatie, maar in vrijheid.

De Campa en Amuesha hadden van de missionarissen het smelten en smeden van ijzer geleerd. Zij exploiteerden ijzermijnen in de Cerro de la Sal, en smolten het mineraal met Catalaanse ovens om messen te maken. Honderd jaar na de breuk van hun contacten met de Spanjaarden, hadden zij nog steeds smederijen, waar zij kapmessen, bijlen, messen en hamers vervaardigden. Deze industrie speelde een belangrijke rol in de nieuwe politieke en rituele organisatie van de Yanesha. De Yanesha priesters, de comesha, beheerden de smederijen, en hun tempels werden prahua genoemd, van het Spaanse "fragua": smidse. Een Yanesha legende schrijft de uitvinding van het smeltproces toe aan Santos Atahualpa. Het ijzererts zong voor de Indianen, en vertelde hen dat het zich niet door de blanken zou laten smelten, alleen door hen. Maar de Indianen moesten hun moed tonen.⁴⁰

Dit deden zij: de rest van de XVIIIe eeuw was het hele gebied van de Chanchamayo, Pichis, Pachitea, Perené, Pangoa en Tambo rivieren en de Gran Pajonal onbetwist in handen van de Indianen, die vandaaruit de koloniale nederzettingen in de Andes overvielen om ijzer buit te maken. Slechts sporadisch drongen er blanken binnen, vanuit versterkte steden. De Yanesha van de missieposten langs de Pachitea werden naar aanleiding van Santos' opstand afgevoerd, en verplaatst naar nog door blanken gecontroleerd gebied, waar de meesten van hen omkwamen vanwege het klimaat en de dwangarbeid op de landgoederen. Er gingen meer dan 100 jaar voorbij voor de missionarissen terugkwamen.

De mythe van Yompōr Santo

De Amuesha vertellen nog steeds de volgende mythe over Santos Atahualpa:⁴¹

Yompōr Santo, Onze Vader Santo, verscheen eerst in Lima. De blanken zetten hem gevangen, maar hij verdween uit zijn cel. Op weg naar ons land werd hij herhaaldelijk gevangen genomen, en even zo vaak ontsnapte hij op wonderbaarlijke wijze. Tenslotte kwam hij aan in Metrarō.

Een oude man, Llopsayayēñ, woonde in Metrarō. Er waren in die tijd maar heel weinig Amuesha over. De meesten waren geworden als de blanken. Net als vandaag, kenden ze onze taal niet en kleedden ze zich niet in de cushma. Maar Llopsayayēñ diende Onze Vader. Hij zei altijd: -Waarom hebben we Onze Vader vergeten?

De blanken hadden het grootste deel van ons land bezet. Toen kwam Yompōr Santo aan. Yato' Yos, de oppergod, wist dat ons volk aan het uitsterven was. Daarom stuurde hij zijn zoon, Yompōr Santo. Hij ging ons onsterfelijk maken, als de geesten. Yompōr Santo

⁴⁰Steward en Métraux 1948, pp. 536, 538-539, 544-545; Santos 1991, pp. 22-25.

⁴¹Santos 1991, pp. 80-83.

was nog niet geheel volleerd en had nog niet al zijn macht, maar was ongeduldig om naar deze aarde te komen. Daarom had zijn vader hem niet alle kracht gegeven.

Alleen Llopsayayen diende Onze Vader, en speelde de heilige muziek op panfluiten en trommen. Hij zei altijd tegen zijn dochters: -Als er iemand komt terwijl ik op de akker ben, sla dan op de trom, dan kom ik thuis. Op een dag kwam een blanke man aan in zijn huis. Zijn dochters roerden de trom, en hij kwam terug. Hij begroette de blanke man, die blond was, maar onze taal uitstekend sprak.

Llopsayayen bood hem voedsel en cassavebier aan, en vroeg hem samen de rituele muziek te spelen. Toen zij tenslotte rustten, zei de bezoeker: -Jij was voorbereid op mijn bezoek. Nu zul je niet meer sterfelijk zijn. Mijn vader heeft mij naar deze aarde gezonden.

Yompor Santo deed ons volk vermenigvuldigen. In korte tijd waren wij talrijk. Degenen die nog onder de blanken woonden kwamen terug naar Metraró, het midden van de wereld. Ze bouwden vele huizen, het grootste voor Yompor Santo. Daarin plaatste de oppergod Yato' Yos een schitterende witte tuniek, een witte kroon en prachtige versierselen voor zijn zoon.

Yompor Santo leerde de mensen goed en deugdelijk te leven. Hij leerde hen veel nieuwe dingen, waaronder de rituele sport saneñets, waarin twee teams elkaar met slingers bekogelen. Hij stuurde hen om het vee van de blanken te halen, om de kniebotten van de koeien als projectielen te gebruiken. Hij had ons nog niet onsterfelijk gemaakt. (...) Toen Yompor Santo stierf, kwamen de blanken en namen zijn botten mee naar hun stad Tarma, waar ze zijn lichaam herbouwden. Tot op vandaag vereren ze zijn beeld.

De mythe vertelt dus -onder andere- de toestand van overheersing en deculturatie waaronder de Indianen leden, Santos' bevrijdende en vitaliserende optreden, maar ook zijn uiteindelijk falen - hij had niet de volledige kracht, en de blanken kwamen terug. Maar de hoop op een volgende, definitief bevrijdende boodschapper van Yato' Yos blijft overeind.

De XIXe eeuw: Missie en kolonisatie

Na de onafhankelijkheid van Spanje, was feitelijke bezetting en integratie van het Amazonegebied voor Peru een middel om natie-vorming te bevorderen. Een generatie na de onafhankelijkheid wilde de Liberale regering hervormingen doorvoeren, waaronder een scheiding van kerk en staat. Maar terwijl elders kerkelijke bezittingen werden onteigend, verleende de Peruaanse overheid subsidies aan de Amazonas missies. De noodzaak van een missionaire voorhoede om de Indiaanse stammen te pacificeren werd alom ingezien, maar men was huiverig voor een te grote invloed van de missionarissen in die gebieden: het zouden immers voornamelijk weer Spanjaarden zijn, die kort daarvóór als koloniale onderdrukkers verdreven waren. Tegenover de vrees dat zij politieke onrust zouden zaaien en de nieuwe

Republiek destabiliseren, werd bepaald dat zij een eed van trouw aan de Peruaanse autoriteiten moesten afleggen.⁴²

Tussen 1845 en 1880 groeide de "blanke" activiteit in het oerwoud. De rivieren Madre de Dios en Urubamba worden intensief verkend, in diverse streken werden kolonisatieprojecten aangevangen, goudmijnen werden ontdekt, technische commissies bakenden de grenzen af. De overheid stimuleerde de immigratie van Duitse kolonisten uit Tirol en vestigde hen in de Pozuzo, aan de rand van het Yaneshasha gebied, vanwaar ze hun gebied gestadig uitbreidden ten koste van de Indianen. In 1882 werd de eerste Peruaanse douanepost in het Amazonegebied geopend.⁴³

Vanaf ca. 1850 drongen kolonisten binnen in het gebied van de Pachitea rivier. Zij konden de daar wonende Yaneshasha echter niet verdrijven, zodat ze de Kerk verzochten om "de vestiging van een missiepost onder de ongelovige Amuesha, teneinde de vreedzame verovering te kunnen realiseren."⁴⁴ De Indianen betaalden een dure prijs voor de toevloed van allerlei fortuinzoekers, zoals pater Sabaté in 1874 aan de Urubamba en Ucayali constateerde.⁴⁵ In de tweede helft van de XIXe eeuw leidde de koffieteelt tot verhoogde druk op de landbouwgrond en sociale spanningen in de gematigde klimaatzones, die gevolgen hadden voor het oerwoud. Na de verloren Pacific-oorlog (1879-1884) met Bolivia tegen Chili richtte Peru de ogen opnieuw naar het oosten.

De "Campa" van het Perené gebied bleven zich tussen 1850 en 1870 verzetten. In 1870 was de Gran Pajonal bezet door "talrijke oorlogszuchtige heidense Campa". Zij waren verbitterd jegens de blanken en werden gevreesd door de stammen van de Ucayali; Peruaanse criminelen hadden zich bij hen gevoegd. Maar in 1869 werden de Campa van de Chanchamayo onderworpen en de stad La Merced gesticht.⁴⁶

In 1899 verkreeg de Peruvian Corporation -eigenaar van de Cerro de Pasco kopermijn in het Andesgebergte, een van de grootste Noord-Amerikaanse koloniale belangen in Zuid-Amerika- een concessie van 500.000 ha langs de Ene-Perené, om er Quechua-Indianen uit de Andes te vestigen als landarbeiders op koffieplantages. Het was de grootste van alle aan particuliere ondernemingen verleende concessies in Peruaans Amazonia, met absolute rechten over het land en zijn inwoners. De Corporation was een werkelijke staat in de staat, en vooral in de eerste jaren waren de plantages sterk afhankelijk van arbeid van oerwoud-Indianen. Om de emigratie (vlucht) van de Campa en Amuesha te verhinderen, stelde het bedrijf verplichte persoonsbewijzen in, zonder welke niemand in het gebied kon reizen. Missieposten, Duitse kolonisten en de aanleg van wegen beroofden de Indianen steeds van nieuwe stukken grond,

⁴²García 1990, pp. 135-136; cf. deel I, hoofdstuk 2.

⁴³Haring 1986, p. 92; Santos 1991, pp. 25-26.

⁴⁴De Franciscaan R. P. Ortiz, gecit. in Smith, 1974, p. 55.

⁴⁵García 1990, p. 137.

⁴⁶Steward en Métraux 1948, pp. 538-539.

en zware epidemieën teisterden hen. Vanaf de jaren 30 trokken vele serranos naar het gebied, in de Andes verdreven door de Cerro de Pasco Corp. die hun grond afgenomen had. Er deden zich landbezettingen en bloedige conflicten voor in de strijd van de kolonisten tegen het bedrijf. In de jaren 50 en 60 kwamen er verdere privé- en overheidskolonisatieprojecten. In 1970 (bij de landhervorming van de regering-Velasco) onteigende de staat uiteindelijk de hele onderneming.⁴⁷

De missies

Ook de Kerk had haar motieven om de evangelisering op te voeren. In het nauw gedreven in Europa door de Italiaanse politieke eenwording en de opkomst van Liberale en socialistische partijen in diverse landen, zocht zij nieuwe arbeidsterreinen. In 1894 drong paus Leo XIII bij de Peruaanse bisschoppen aan op de evangelisatie van het oerwoud. In 1896 richtten Peruaanse notabelen in Lima een missiefonds op. In 1900 werd de Amazone in drie Apostolische Prefecturen opgesplitst: het noordelijk gedeelte (Marañón) voor de Augustijnen, de centrale Ucayali voor de Franciscanen, en het zuiden (Madre de Dios/Urubamba) voor de Dominicanen; dit met enig diplomatiek getouwtrek tussen het Vaticaan en de Peruaanse overheid inzake de benoeming van de prefecten. Op dat moment was het oerwoud al intensief bezet door rubberhandelaren en vonden er wrede conflicten plaats met de Indianen, die probeerden te vluchten of de blanke nederzettingen en missies aan te vallen, als reactie op hun slechte behandeling. Tegelijk met missieposten werden dan ook politie- en militaire bases opgericht.⁴⁸

In 1896, vóór een aanval van de Campa op de Franciscaanse missiepost Pangoa, kauwde hun shaman coca, zong, en zei tegen zijn krijgers dat als ze vóór het gevecht met al hun kracht zouden blazen, de vijandelijke kogels zouden veranderen in bladeren.⁴⁹ Uit deze periode stamt dan ook het volgende missionaire document:

De pater missionaris moet zich slechts onder afdoende begeleiding van soldaten en gewapende lieden onder (deze Indianen) begeven. Zij kunnen en moeten, in naam der mensheid, deze menseneters dwingen hun wrede gewoonten af te leren en als rationele wezens te leven, en hen anders uitroeien. Middels terreur en goed gedoseerde kastijding, zullen zij de pater missionaris om genade moeten smeken, en deze zal dan, liefdevol en zorgvuldig, zijn goddelijk ministerie kunnen uitoefenen over die ongelukkige schepselen...

Om de grote stam der Campa en Amuesha te bekeren... is er geen andere weg dan de gelegenheid hen te absorberen. ... Hun land moet gekoloniseerd worden, om hen te

⁴⁷Chirif 1974, p. 49; Haring 1986, pp. 183-184; Santos 1991, pp. 28-29.

⁴⁸García 1990, pp. 134, 138-140.

⁴⁹Steward en Métraux 1948, pp. 538-539, 548.

omsingelen en absorberen, en hen bijna onder dwang, in ieder geval door schaamte te dwingen, de gewoontes van de beschaafde mensen te volgen.⁵⁰

Een jaar na een grote epidemie van gele koorts en pokken, die de Amuesha uitdunde (1879-80), kwamen de Franciscaanse missionarissen terug in hun gebied. Hun missies werden gevestigd nabij Chanchamayo, Cerro de la Sal en Quillazu. Dit markeerde het begin van jarenlange twisten tussen de missieposten en de Amuesha over het grondbezit. De paters verkregen in 1905 van de overheid de eigendomsrechten over de Indiaanse grond, en verplichtten deze vervolgens aan diezelfde Indianen.⁵¹

De rubber

Aan het einde van de XIXe eeuw vestigde de rubberhandel haar bloedige greep op het Peruaanse Amazonegebied. Alle Indiaanse groepen werden diep getroffen door deze gewelddadige fase van de handelscyclus. Aan de hogere Ucayali dwongen de blanken de Piro de schulden van reeds overleden mannen te betalen. Vanuit dit gebied ondernamen misdadige bendes strooptochten naar de Perené en andere zijrivieren, op zoek naar Indiaanse slaven als arbeidskracht voor de rubbertapperij. Ook sommige Indiaanse hoofden leidden dergelijke correrías om de blanken slaven te bezorgen, in ruil voor geweren die hun macht op hun beurt weer vergrootten.⁵²

De beruchtste van alle rubberbaronnen, de halve Noord-Amerikaan Fitzcarraldo, vluchtte naar het Amazonegebied nadat hij bijna gesneuveld was in de Pacific-oorlog. Hij vestigde zich langs de Ucayali en onderwierp de Campa (Ashaninka) als zijn arbeiders. Hij werd compagnon van grote Braziliaanse handelaren in de havenstad Iquitos aan de Amazonas, en huwde de dochter van één van hen. Zijn kinderen studeerden in Liverpool en hij bezat hotels in Parijs.⁵³

Vanaf zijn opslagcentrum aan de bovenloop van de Ucayali, verkende Fitzcarraldo in de jaren 1890 de Madre de Dios. In 1896 kreeg hij van de Peruaanse regering het handelsmonopolie op de Ucayali, Urubamba, Manú en Madre de Dios rivieren. Het leest als een succesvol ontwikkelingsproject:

Uit zijn geboortestreek had hij 1500 kolonisten gerecruteerd. Voor hen had hij woningen laten bouwen... Op het steunpunt aan de landengte hadden zich 800 blanken gevestigd. Een Argentijnse ingenieur ontwierp een plan voor een spoorwegverbinding op de landengte. Op de Ucayali voeren zeven in Europa gebouwde rivierboten, van 10 tot 180 ton, op de Madre de Dios drie. Vanaf 1895 bestond er een regelmatige

⁵⁰Pater Sala, 1894. Gecit. in Smith, 1974, pp. 55, 58.

⁵¹Steward en Métraux 1948, p. 536.

⁵²Steward en Métraux 1948, p. 547; Schäfer, 1988.

⁵³Haring 1986, pp. 2-3; cf. hoofdstuk 4.

verbinding tussen de landengte en Iquitos. De rubberhandel was uitermate lucratief en Engelse, Franse en Latijnsamerikaanse kranten prezen om strijd de jonge ondernemer en avonturier als beschaver en ontdekkingsreiziger.⁵⁴

Fitzcarraldo schijnt door sommige Asháninka vereerd te zijn als de zoon van de Zon. Toen hij in 1897 in de Ucayali verdrong -hij was op weg met een nieuw schip, met een Duitse kapitein, om o.a. spoorwegmaterieel aan te voeren- kwamen zij prompt in opstand tegen de rubberhandelaren.⁵⁵

Voor de Indianen had de rubberhandel verschillende effecten. Sommige groepen werden rechtstreeks en direct onderworpen aan de rubberarbeid: de werkkampen, vanwaaruit tweemaal daags het urenlange rubberpad in de jungle, langs honderden verspreide bomen, 's morgens om te snijden, 's middags om op te halen, en 's avonds het roken van de latex. Andere groepen werden toeleveranciers: de handel was een secundair effect, via de afgeleide vraag naar voedsel en kledij voor de arbeiders. De handelaren hadden cushma kleden nodig voor hun slaven, die ze van "vrije" Indianen, zoals de Ashéninka, ruilden voor metalen gereedschappen. Ten derde was er de slavenhandel: groepen Indianen, die de blanken hielpen met de correrías, en andere groepen, die er het slachtoffer van waren. In 1911 waren er bv. nog "heidense Campa" in de hogere Apurímac.⁵⁶

Er vond doorlopende uitwisseling plaats tussen de Indiaanse groepen, en de handelswaren van de hoge Ucayali bereikten de hele Selva Central. De Ashéninka van de Gran Pajonal speelden een centrale rol in dit netwerk. Beroemde Ashéninka handelaren brachten bijlen en kapmessen aan hun ayompari-partners langs de Perené, de Ene, de Apurímac rivieren en kwamen terug met fijngevochten cushmas. Ze maakten geen gebruik van de grotere rivieren, vanwege het gevaar van de rooftochten, maar voeren langs kleine kreekjes en liepen over de bosspaden, tot aan de heuvels van de hogere Ene, 400 km verwijderd van de Ucayali.

De Ashéninka deden hierbij hun voordeel met hun traditionele ayompari handelsbetrekkingen. In deze onzekere tijden, bleek dit netwerk een efficiënte én veilige manier om hun economische en politieke macht te bewaren. Hun aanvoerders ontvingen vuurwapens in ruil voor hun gevangenen, en verkregen grote militaire macht en politieke invloed. Ze smeedden een hechte organisatie om te voorkomen dat vreemden in "hun" gebieden rooftochten kwamen ondernemen. In de tijd van de correrías vormden deze curacas een militair defensief bondgenootschap en hielden zij doorlopende ontmoetingen voor overleg.⁵⁷

⁵⁴Haring 1986, pp. 4-5.

⁵⁵Haring 1986, p. 5; Brown 1991, p. 394.

⁵⁶Steward en Métraux 1948, p. 539.

⁵⁷Schäfer 1988, p. 13.

De Yanesha

De traditionele Yanesha samenleving stond onder leiding van shamanen met grote, ronde "tempels" buiten de dorpen, waar hun volgelingen zich van tijd tot tijd verzamelden voor dagenlange rituelen. In geval van oorlog tegen andere stammen wezen de priesters tijdelijke aanvoerders aan, maar zijzelf namen geen deel aan oorlogsexpedities. Hun morele autoriteit was waarschijnlijk gelieerd aan de inheemse productie van ijzerwaren, en strekte zich dan ook vaak uit tot andere etnische groepen, zoals de Campa (Ashaninka) en Conibo. Tijdens de bijeenkomsten ontmoetten leden van vele gemeenschappen elkaar, zodat sociale netwerken ontstonden die alle stammen van de Selva Central omvatten.⁵⁸

In de periode 1900-1940 functioneerde het priester/tempel complex geheel op deze manier. Met de kolonisatie kwam dit traditionele politieke systeem onder druk te staan, zoals de volgende geschiedenis illustreert.

Senyacshopañ⁵⁹

Senyacshopañ of "Santiago met de baard" was een bekende Yanesha priester, die in het begin van deze eeuw een tempel leidde in het Metraro gebied, het midden van de wereld voor de Yanesha. Hij was een begaafde priester, die vele openbaringen had gehad in de vorm van heilige liederen, waarvan een aantal nog steeds gezongen worden tijdens de rituelen. Hij had een grote tempel en talrijke volgelingen.

Senyacshopañ was als bewaker van de Yanesha traditie benoemd door **Yompör Santo**, de mythische figuur die overeen komt met Juan Santos Atahualpa, de rebel die de stammen van het oerwoud bevrijdde van de Spaanse kolonisten. Hij beweerde door Santos te zijn opgedragen op de Yanesha te letten opdat zij de heilige rituelen en liederen zouden blijven opdragen aan de goden.

Toen de **Peruvian Corp.** een koffieplantage vestigde nabij Metraro, wees een bedrijfsleider Senyacshopañ aan als **capitán**. Deze zet had als doel het prestige van de shaman te gebruiken, om de Indianen op de plantage te doen werken. De Yanesha vertellen dat Senyacshopañ, nadat hij ondersteund werd door de macht van de blanke indringers, autoritair werd en zijn traditionele bevoegdheden te buiten begon te gaan. Hij gedroeg zich despotisch en misbruikte zijn gezag om zes vrouwen te nemen, in tegenstelling tot de traditie dat priesters slechts één vrouw hebben. Zijn gewelddadig gedrag ondermijnde zijn legitimiteit, en zijn volgelingen begonnen hem te verlaten. Sommigen zeggen dat hij zijn tempel uiteindelijk verliet om full-time te gaan werken voor de Peruvian Corp.; anderen, dat hij zijn ceremonieel centrum bleef leiden, en dat hij jong stierf, met slechts een paar mensen om zich heen om hem te verzorgen toen hij ziek was.

⁵⁸Santos Granero 1986, pp. 116-119; Santos 1991, pp. 22-23.

⁵⁹Santos Granero 1986, pp. 128-130.

De Yanesha, verminderd door ziekten, telden in 1948 nog 2000 en behielden hun identiteit. De dood van de laatste vast gevestigde Indiaanse priester in de jaren 50 was het begin van een politieke overgangsperiode, tot de oprichting van hun moderne organisatie, het Congres van Yanesha Indiaanse Gemeenschappen in 1969.⁶⁰

De pacificatie van de Campa

Schattingen van de "Campa" bevolking in de eerste helft van de XXe eeuw variëren van 3000 tot 33.000.⁶¹ Deze cijfers bewijzen in ieder geval dat deze opstandige Indianen zich in de koloniale geschiedenis hebben weten te handhaven. Hoewel ze ietwat stroomafwaarts de Perené gedreven waren, bezetten ze nog steeds de Gran Pajonal en het land achter de lage Perené, Tambo en Ene, en bemoeilijkten ze voor de blanken de verbindingen langs de Pichis. In de jaren 1920 inspireerde de Noord-Amerikaanse Adventistische zendeling Stahl een wijdverbreide crisis-cult onder de Ashaninka, waarin het eind van de wereld werd voorzien.⁶²

De "pacificatie" van het Amazonegebied door de missies beperkte de macht van de Indiaanse hoofdmannen en vooral, hun zelfstandigheid. Om deze reden vielen de Ashéninga ten prooi aan landroof en uitbuiting van de zijde van de kolonisten, ranchers en handelaren die zich, ná de missionarissen, in het nu "getemde" gebied konden vestigen. Vanaf 1938 is de missie van Obenteni actief onder de Ashéninga. In het begin konden missionarissen en kolonisten de gewapende Indianen niets opleggen. De Franciscanen begonnen goederen uit te delen: ze gebruikten messen, bijlen en kapmessen om de Asheninga te evangeliseren. Het was niet langer nodig om tot aan de Ucayali te reizen voor metalen werktuigen. Maar de Ashéninga bleven actief als tussenhandelaren tussen deze rivier, de Ene en de Perené. Een verder motief hiervoor was de goede visvangst langs de rivieren die ze bezochten, vergeleken met de schaarste van de Pajonal.⁶³

In de jaren 40 werden de Indianen "gepacificeerd" en versterkten de kolonisten hun overheersing van de Pajonal. In 1942 werd de Gran Pajonal opengesteld voor kolonisatie. De "Campa" werden getemd geacht. Geleidelijk groeide het aantal kolonisten, zowel Mestiezen als *serranos*, Indianen van het Andesgebergte. Koffie- en veeteelt waren hun belangrijkste activiteiten. Hun optreden werd gekenmerkt door discriminatie, geweld en uitbuiting van de Indianen. Hoewel ze over het algemeen de "beschaving" vermeden, werkten deze af en toe als dagloners op de landbouwbedrijven, en velen spraken Spaans en Quechua. De handelswaren werden niet meer uitgedeeld: de Indianen moesten ervoor werken. Er vielen

⁶⁰Steward en Métraux 1948, p. 536; Santos 1986, p. 130.

⁶¹Steward en Métraux 1948, p. 539.

⁶²Brown 1991, p. 394.

⁶³Schäfer, 1988.

honderden doden in epidemieën; sociale verbanden en families werden uiteengerukt, het land werd de Indianen ontnomen, en ze werden onmenselijk uitgebuit.⁶⁴

In de jaren 60 verschijnt de revolutionaire guerrillagroep MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) in het gebied, en verschillende Ashéninka leiders sluiten zich aan bij deze strijd tegen de uitbuiters. Zij werden met harde hand onderdrukt door militaire Ranger-eenheden, waarna de onderdrukking en de vernederingen door de kolonisten nog harder toesloegen. Een aantal Asháninka zagen in Guillermo Lobatón, de regionale commandant van de MIR, de Zoon van de Zon, naar de aarde gezonden hen te leiden naar een overwinning op de blanken en zich hun rijkdommen toe te eigenen. De counter-insurgency campagne van de regering -waarin napalm werd gebruikt tegen boeren en Indianen- leidde tot de dood van vele guerrilleros en Indianen. Andere Asháninka keerden zich tegen de beweging, en enkelen -rivalen van Lobatón's inheemse vrienden- hielpen het leger als gidsen.⁶⁵

Indianen en kolonisten

Rond 1987 waren er ong. 600 kolonisten (ca. 100 families) in het Oventeni gebied. Hun economie drijft op koffie en veeteelt. De uitbuiting van de Ashéninka, die hiervoor onmisbaar is, gebeurt -zoals overal- door het aanbieden van goederen en daarmee, het ontstaan van eindeloze schulden. Met lijfstraffen en gevangenis wordt de betaling afgedwongen, terwijl de Indianen geen precieze notie van prijzen en rekeningen hebben. Zij noemen de kolonisten chori, (van "cholo"? m.o.) als etnische aanduiding voor "Quechua-sprekers". De meeste kolonisten zijn afkomstig uit boerengemeenschappen in het Andesgebergte, en erkennen hun Indiaanse afkomst maar stellen dat zij nu beschaafd zijn geworden. Zijzelf noemen zich "Peruanen", "mestiezen" of "hooglanders".⁶⁶

Duidelijk onderscheid wordt gemaakt, door beide groepen, voor de etnische grenzen en de geëigende gedragingen voor elke groep. Een Ashéninka die op het land werkt in ruil voor handelswaren, blijft binnen de Ashéninka gedragscodes. Maar het is voor een Ashéninka ondenkbaar, een andere Ashéninka (bv. zijn ayompari) voor geld te laten werken op zijn akkers, terwijl dit voor een chori de normaalste zaak zou zijn.⁶⁷

Voor de Yanesha zijn de blanken afstammelingen van Yosoper, de kwade broer en tegenhanger van de hoogste god Yato' Yos en duivelse heerser van de onderwereld. Zij verschenen door het falen van een boze half-god met te weinig zelfbeheersing. Symbolisch toont de mythe een driehoek van interetnische relaties tussen de Yanesha, de "echte mensen", Enc, symbool van de Indiaanse volken van de Andes -waartegen de Yanesha strenden, maar die toch eenzelfde identiteit delen-, en de blanken, de outsiders, een onvoorziene gebeurtenis

⁶⁴Steward en Métraux, 1948, p. 539; Schäfer, 1988.

⁶⁵Schäfer, 1988; Brown 1991, p. 394.

⁶⁶Veber 1992, pp. 52-54.

⁶⁷Veber 1992, p. 58.

in de Yanesha geschiedenis. Volgens de mythe is de oorsprong van die drie categorieën ver verwijderd in de tijd, lang vóór Peru bestond. De Yanesha (en de overige Amazonas volken) zijn de primaire "insiders", de blanken zijn de ultieme buitenstaanders. De mestiezen zijn slechts recente nieuwkomers, en komen niet voor in de mythische gebeurtenissen.⁶⁸

Voornaamste etnische klassifikaties voor de Amuesha

bron: Santos Granero 1989, pp. 42-43.

yanesha	zijzelf, "wij", "mensen"
cholles	andere Indianen ¹
pufianesha	mestiezen, Peruaanse kolonisten
ocanesha	blanken
"gringo"	Europeanen en Noord-Amerikanen: a) Duitse kolonisten b) onderzoekers, missionarissen, technici ¹

De cushma: Kleding, ideologie en Indiaans-blanke relaties

In Oost-Peru is de standaard Indiaanse kleding de cushma, met een opening in de nek die voor de mannen van voor naar achteren loopt, en zijdelings voor de vrouwen. De cushma heeft diepe symbolische betekenis: voor de Yanesha bv. is het een beeld van het menselijk lichaam. Bij de Campa, Piro en Machiguenga wordt de cushma gemaakt van wilde katoen, meestal met rode bixa geverfd en op diverse wijzen versierd met veren en kralen. Dit kledingstuk schijnt weinig te zijn veranderd sinds de XVIe eeuw, hoewel de missionarissen het gebruik ervan waarschijnlijk hebben gestimuleerd. Voor formele aangelegenheden gebruikten de Machiguenga halverwege de eeuw Europese kleding.⁶⁹

Tegenwoordig verbouwen de Asháninka geen katoen en vervaardigen ze geen cushma's meer. Voor kapmessen, munitie en katoenen stoffen voor de vrouwen, moeten ze voor de kolonisten werken; de cushma's van de mannen worden gekocht bij Indianen van de Perené, in ruil voor "westerse" handelswaar. De winkels van de kolonisten verkopen "westerse" hemden en broeken; sommige Ashéninga gebruiken ze om in te werken. Maar voor de meeste mannen is de handgewoven katoenen cushma onvervangbaar in het dagelijks leven. Met name in hun vrije tijd willen ze geen andere kleding. De vrouwen, daarentegen, gebruiken liever de cushma

⁶⁸Santos Granero 1986, p. 114-115; Santos Granero 1989, p. 43.

⁶⁹Steward en Métraux 1948, pp. 543-544; Santos 1991, pp. 88-90.

van katoenen fabrieksstof, waarmee nooit de cushma voor de mannen gemaakt wordt. Veel Asháninka vrouwen sporen hun mannen aan om stoffen van de kolonisten te kopen, terwijl zijzelf cushma's weven, voor hun mannen en voor verkoop of ruil. Ook de relatie tussen man en vrouw uit zich dus in een uitwisseling van goederen - zonder een "economische" noodzaak vanuit ons gezichtspunt.⁷⁰

Kledingcodes onderscheiden Indianen en kolonisten van elkaar: de Asheninka gebruiken - binnen hun eigen samenleving- alleen de cushma. Soms verruilen zij deze voor hemd en broek, wanneer ze de kolonisten bezoeken voor inkopen of werk. Dit doen zij niet om voor "blanken" aangezien te worden, want in deze kleine gemeenschappen is ieder persoonlijk bekend. Bovendien leggen de Ashéninka sterke nadruk op hun Indiaanse identiteit, en zijn zij niet bijzonder geïmponeerd door de chori.

De kolonisten staan binnen de Peruaanse samenleving onder aan de sociale ladder, als arme, marginale boeren van recente Quechua-Indiaanse afkomst. Om hun eigen identiteit als beschaaft Peruaan te handhaven zetten ze zich af tegen de "wilde" Ashéninka, die slecht Spaans spreken, niet kunnen lezen en schrijven, niet met geld kunnen omgaan en geen tafelmanieren hebben. Maar tegelijk kunnen ze de Ashéninka niet de mogelijkheid ontzeggen, "op te stijgen" naar de civilisatie, want dan zou hun eigen identiteit in gevaar komen. Daarom wordt een geklede Ashéninka voor beiden een machtig symbool van identiteit: iemand die gerespecteerd moet worden. Het aantrekken van westerse kleding voor de gelegenheid van de omgang met de kolonisten, is voor de Ashéninka dus een middel om deze te manipuleren en respect voor zichzelf op te eisen. Ook wordt het gebruikt om zich te beveiligen in het grondgebied van andere Ashéninka groepen.⁷¹

Huidige situatie: Oude en nieuwe vormen van overheersing

Een groot aantal commerciële, kolonisatie- en ontwikkelingsprojecten is opgezet in het Peruaans Amazonegebied, waarbij Katholieke en Protestantse missieorganisaties een grote rol hebben gespeeld.⁷² Met Japanse financiering werd een oliepijplijn van Amazonia tot aan de kust aangelegd door een consortium van Noord-Amerikaanse, Europese en Japanse bedrijven, onder een nadelig contract voor Peru's eigen olievoorziening.⁷³

Het Pichis-Palcazú project voor rurale ontwikkeling werd gestart in 1980 langs de gelijknamige rivieren, het hart van het Yanesha (Amuesha) gebied, gefinancierd met leningen van USAID, voornamelijk voor aanleg van een weg naar Pucallpa en landbouwkrediet. Van de hiermee te bereiken bevolking (ca 3000 families) waren 60 % Campa- en Yanesha-Indianen en 40 % kolonisten. Van een deel van het gebied werden natuurparken gevormd,

⁷⁰Schäfer, 1988.

⁷¹Veber 1992, pp. 53-54, 57-59.

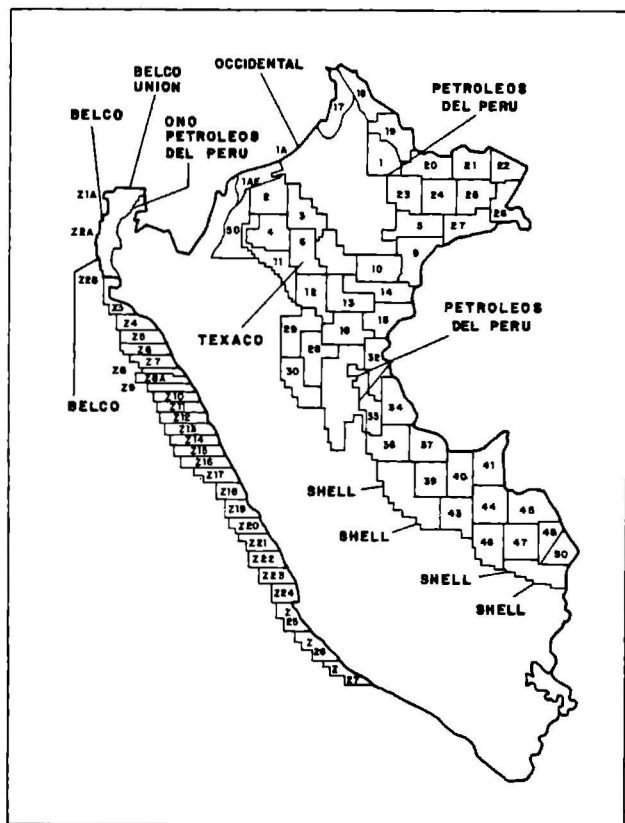
⁷²Haring 1986, pp. 86-87, 90-98, 103-106, 112-114, 183-187; Bant, 1992.

⁷³Haring 1986, p. 175.

andere werden de Indianen toegewezen.¹ De Yanesha werden in 1987 aangevallen door de "Israelieten", een Christelijke, messianistische sekte van het hooggebergte, waarbij meerdere doden vielen.²

Kaart 23. Olieconcessies in het Peruaanse Amazonegebied

bron: Fernández 1987, p. 57.



¹Haring 1986, pp. 186-187; Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment 1990, p. 65.

²TWGIA 1987, p. 26.

In de jaren 80 verkregen de Ashaninka van de Gran Pajonal landtitels, als onderdeel van projecten van de Wereldbank, maar tegelijk ondergingen ze groeiende druk op hun land vanwege de kolonisten. In 1990 verhevigden de conflicten zich, waarbij tientallen doden vielen. De Asháninka zitten tegenwoordig opnieuw klem in een gewelddadige strijd, die van Sendero Luminoso (Lichtend Pad) en de Tupac Amaru revolutionaire beweging.³

De geschiedenis van de rubberboom herhaalde zich nogmaals met de verfilming van Fitzcarraldo's leven door Herzog, in de jaren 1980. De Indianen werden overvallen door de filmploeg, waarbij uitbuiting, geweld en verscheidene doden het resultaat waren. Drugshandelaren van 1981 traden in de film op als rubberbaronnen van honderd jaar eerder, en opnieuw kon de wereld genieten van de contrasterende beelden van naakte kannibalen in lege wouden, getemd door Europese ondernemingsgeest en kunstzinnigheid.⁴

Tegenwoordig is de situatie in Peru er een van gewelddadigheid. Nieuwe militaire bases worden geopend; het leger ronselt jongeren in de gemeenschappen; guerrillabewegingen en drugshandelaren zijn actief; de ontbossing ontregelt de waterhuishouding en veroorzaakt zodoende malaria-epidemieën. De Indiaanse bewoners worden gemengd tussen tegenstrijdige belangen. De Yanésa woordvoerder Coñivo voegt hieraan toe:

We hebben in het Amazonegebied niet alleen de kolonisten, maar ook instellingen als het SIL uit de Verenigde Staten, de evangelische zending, de katholieke missie, en dan nog een ander soort invloed, die van het nationaal park Manú. Elk van die groepen maakt de Indianen steeds ondergeschikt aan zijn belangen. En toch zijn zij het die op elk congres, elke conferentie, van de kerk, de antropologie of van een particuliere organisatie, steeds weer het woord doen. -Ik leef onder de Yaminahua, zeggen ze, -ik weet hoe ze leven, hoe ze praten, wat ze willen.⁵

De natuurbeschermers van het Manú park zijn voorstanders van de "ruil" van buitenlandse schuld voor grondgebied, zoals in Bolivia is gedaan. Dit internationaal bekende natuurreserveaat werd opgericht in grondgebied van de Yaminahua, die onder druk staan het veld te moeten ruimen. Meer dan natuurbescherming is het park een attractie voor toeristen, die van de Indianen exotische dieren en handnijverheid kopen in ruil voor geld of horloges. Tegelijk belemmeren de natuurbeschermers de Yaminahua in het gebruik van het milieu, bv. met de verzameling van schildpadeieren.⁶

³IWGIA 1987, p. 26; De Volkskrant, 9 juni 1990; Brown 1991, p. 394.

⁴cf. Haring 1986, p. 1.

⁵Coñivo 1989, p. 7.

⁶Coñivo 1989, p. 8.

Schäfer ziet de aansluiting van invloedrijke Ashéninka leiders bij de guerrillastrijd in de jaren 60 als een vervolg op hun vroegere onafhankelijke opstelling. De steun van de Asháninka aan de MIR wekte de aandacht van de overheid voor hun situatie en speelde ongetwijfeld een rol in de tot stand koming van de meer progressieve Indianenwet (Ley de Comunidades Nativas) in de jaren 70. Na de gewelddadige repressie en de vernietiging van hun autonoom politiek-militair systeem, hebben de Ashaninka nog altijd lokale leiders en curacas wiens gezag berust op hun persoonlijke eigenschappen. In het tegenwoordige handelsnetwerk behouden de Asháninka leiders een belangrijke plaats. Zij hebben relatief veel handelsgenoten in hun gemeenschap en onder de omringende hoofden; de meeste Ashéninga aanvoerders zijn ayompari van elkaar. Vaak zijn deze leiders door de autoriteiten benoemd als gobernadores van de "Inheemse Gemeenschappen".

In 1968 lanceerde de nationalistische militaire regering van Velasco Alvarado de beroemde landhervorming, waarbij het grootgrondbezit in de Andes vervangen werd door coöperaties. Ook in de selva werd een vooruitstrevend Indiaans beleid gevoerd, gefundeerd op de organisatie van de Indianen onder de wet op de Comunidades Nativas en onder begeleiding van de nieuwe overheidsdienst SINAMOS ("Zonder Heren"). Vanaf 1969 stimuleerde de revolutionaire regering, samen met NGO's, de politieke mobilisatie van inheemse Amazonas groepen voor hun rechten op erkenning, grondgebied, krediet e.d. Het belangrijkste middel hiervoor waren jaarlijkse regionale bijeenkomsten van elke groep, de "Indiaanse Congressen" (Congresos de Comunidades Nativas): "Het begin van de participatie" in het nationale politieke leven. Honderden Indianen, afkomstig uit tientallen gemeenschappen, namen hieraan deel. De eerste waren de Amuesha, vanaf 1969; verder de Campa van de Perené, de Shipibo (van de Ucayali) en de Aguaruna (Marañón). De sterke Amuesha (Yanesha) organisatie, de Federación de Comunidades Nativas Yanesha FECONAYA omvat twintig jaar later 40 gemeenschappen met in totaal 15.000 mensen. De jaarlijkse bijeenkomst van de Yanesha gemeenschappen wordt afgesloten met een traditionele coshaññats ceremonie. In hun reservaat in de Palcazú-Oxapampa vallei beheren zij een bosbouwcoöperatie, nauw gelieerd aan de door buitenlandse consultants en kredieten opgezette natuurparken.⁷

De "Wet op de Inheemse Gemeenschappen" bevat tegenstrijdige elementen voor de Indianen. Enerzijds werden hun collectieve grondrechten erkend, in tegenstelling tot de eerdere wetgeving die alleen individueel grondbezit mogelijk maakte, en verkregen de gemeenschappen een juridische status. Anderzijds werden de lokale "gemeenschappen" van elkaar geïsoleerd, en gescheiden door grote stroken grond die aan kolonisten of aan andere projecten wordt toegewezen.⁸ Het comunidades indígenas- beleid stimuleerde de concentratie van de Indianen in grotere dorpen, omdat voor erkenning een minimum van 25 bijeen wonende gezinnen vereist is. Zoals altijd, resulteert dit in snelle uitputting van jachtwild, viswater, landbouwgrond en brandhout. Een Machiguenga nederzetting van meer dan 300 mensen, gevestigd in 1976, kampte vier jaar later om deze reden al met hevige politieke conflicten en

⁷Chirif 1974, pp. 48-49; Coñivo 1989, p. 7; Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment 1990, p. 65 Santos 1991, p. 46.

⁸Santos 1991, pp. 29-30.

pogingen het dorp te splitsen. De huidige Amuesha dorpen fungeren als sociaal centrum, rond de (Katholieke, evangelische of Adventisten-) kerk, de school en/of de gezondheidspost, maar de bewoners brengen het grootste deel van de week door in hun verspreide woningen bij de akkers. Het proces van erkenning verloopt langzaam.⁹

Indiaanse grondrechten waren dan ook slechts een onderdeel van deze wetgeving, die vooral gericht was op de kolonisatie. Door dit "indigenistische" beleid werd het perspectief van en voor de Indiaanse groepen (definitief?) verlegd van een regionaal naar een nationaal en internationaal niveau, waarin de Staat en haar bindingen een overheersende rol spelen. Maar tegelijk werd in deze periode het oerwoud geopend voor de olieproductie, geleid door multinationale ondernemingen.¹⁰

In de jaren 70 en 80 kwamen steeds meer regionale Indiaanse organisaties op, ondermeer gesteund door de Kerk, de regionale overheid en Europese ontwikkelingsorganisaties. Momenteel bestaan twee overkoepelende organisaties voor de Peruaanse Amazonas-Indianen. De meest bekende is de Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana of Asociación Indígena de Defensa de la Selva Peruana, AIDESEP. Met steun van internationale organisaties, kerken en onderzoeksinstituten wordt o.a. gewerkt aan een tweetalig onderwijsprogramma. Zowel AIDESEP als een rivaliserende organisatie, CONAP, worden sterk beïnvloed door belangengroepen van buitenaf.¹¹

In 1986 bezocht de nationalistische president Alan García een bijeenkomst van 540 Indianen uit het hele oerwoud in Pucallpa. Hij vroeg hen een vertegenwoordiger te kiezen in de directie van de Landbouwbank. Naar aanleiding hiervan werd tijdens een druk bezocht congres in mei 1987 de Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) opgericht, als organisatie van de Peruaanse Amazonas-Indianen. In 1989 zegt CONAP 70 % van de 600.000 Indianen van het gebied te vertegenwoordigen. Hun voorzitter, Aníbal Coñivo, werkt in Lima. Deze jonge Yanésa-Indiaan is een typisch voorbeeld van migratie. Afkomstig uit Oxapampa in het Palcazú gebied, bezocht hij de school van de Adventisten in Pto. Bermúdez, en trok vandaar naar Lima om priester te worden. Hij studeerde een half jaar theologie, maar volgde daarna andere cursussen en werd tweetalig onderwijzer. Hij werd gekozen tot leider van zijn gemeenschap, later tot voorzitter van de Yanésa organisatie FECONAYA, vervolgens vertegenwoordigde hij de Indianen in de Peruaanse boerenleenbank en werd tenslotte voorzitter van CONAP.¹²

⁹Johnson 1982, p. 416; Santos 1991, p. 30.

¹⁰Fernández Maldonado, 1974; Santos 1991, pp. 30-31.

¹¹Chirif, 1974; Coñivo 1989, pp. 6-7; Rummenhoeller en Lazarte 1990, pp. 174, 179, 189-190; documentatie LASO. Zie ook deel IV, hoofdstuk 7.

¹²Coñivo 1989, pp. 6-7.

Yanesha: Yompor Yompuer

Volgens de Yanesha mythologie, verkreeg de blanke zijn macht, rijkdom en vernuft van de Yanesha goden. Een van die mythen, die van Yompor Yompuer (Vader Yompuer), vertelt:¹³

In de vroegste tijden vond een vrouw een prachtige, witte gepolijste steen in de rivierbedding waar ze viste. Ze nam hem mee, en liet hem op het bospad liggen voordat ze het erf rond haar huis betrad. 's Nachts hoorde ze de steen zingen. Ze raadpleegde haar man erover, en hij vroeg haar de steen naar huis te brengen. Ze deed dat, en de volgende dag veranderde de steen in een mens. Het was onze vader Yompuer, die door de hoogste goden was gezonden om het lijden van de Yanesha te verzachten. Yompuer zong hele nachten door. Hij verzocht de mensen zijn liederen te leren als ze gered wilden worden en onsterfelijk als de stenen zelf, maar ze lachten hem uit en maakten hem belachelijk, door het ritme van de liederen te volgen met het geluid van hun winden. Op een dag vertelde Yompuer de mensen dat de blanken eraan kwamen, en dat ze hem in geen geval in handen moesten krijgen. Maar toen de blanken kwamen vluchtten de Yanesha in paniek, en lieten Yompor Yompuer achter. De blanken namen de god toen mee naar hun eigen land. Daar bouwden ze een groot en prachtig huis voor hem, waar ze hem aanbaden. Daarom begunstigde Yompuer hen met zijn levengevende adem en kracht, en tegenwoordig vermenigvuldigen de blanken zich, terwijl de Yanesha bevolking afneemt. Yompor Yompuer leerde de blanken ook alles te maken wat ze nodig hadden; daarom kunnen zij nu vrachtwagens en vliegtuigen en allerlei handige machines maken.

Ashéninka / Campa: De oorsprong van de blanken¹⁴

De Viracocha, de blanken, zijn ontstaan op de bodem van een meer in de Pajonal, waarvandaan ze zich verspreidden nadat een Ashéninka er per ongeluk een aan de haak sloeg toen hij in het meer viste. Op de oppervlakte gekomen, ontsnapten de viracocha uit het gebied en gingen elders wonen. Sommigen van hen bezitten het reusachtige warenhuis Irimaca (Lima), waar alle industriegoederen zijn opgeslagen.

Een Campa was aan het vissen met een vishaak, in een meer ten Oosten van de rivieren die hun gebied doorkruisen. Hij trok de Spanjaarden op. Ze achtervolgden hem tot het huis van Inka, hoog op een berg boven de Tambo rivier, en sneden daar de Campa visser en Inka aan stukken. De Campa stierf, maar Inka is onsterfelijk. Vervolgens plunderden de Spanjaarden het Campa gebied en verdwenen.

¹³Santos Granero 1989, p. 45.

¹⁴Weiss 1986, pp. 307-308; Veber 1992, p. 55.

De god Inka was een machtige koning van de Campa. Inka werd gevangen genomen door de blanken toen een overstroming die zij veroorzaakten, hem meesleurde naar hun woonplaats aan het "Eind van de Rivier". Inka was een technisch genie, en de blanken dwongen hem, hen te voorzien van al de materiële bezittingen die zij nu genieten. Maar hij verlangt ernaar vrij te komen en terug naar de Campa te kunnen gaan, en hen al deze rijkdommen geven. Soms stuurt hij hen boodschappen via stammen die meer stroomafwaarts zijn gelegen. De Campa zien geen bewuste relatie tussen deze godheid en het oude rijk van de hooglanden ten westen van hn gebied.

Een variant is de volgende legende van de Asheninka:¹⁵

De god Pachakamáite, zoon van de Zon, woont ver stroomafwaarts. Hij vervaardigt goederen als geweren, munitie, machetes en bijlen. Als je Pachakamáite bezocht, moest je niet gaan zitten, want dan blijf je altijd daar op de grond plakken. Vroeger gingen de Pajonal Campa (Asheninka) naar hem toe om handelsgoederen te krijgen, maar tegenwoordig gaan alleen de blanken en de hoogland-Indianen erheen, en zij eisen betaling voor de goederen die ze brengen.

Zowel de Ashéninka als de Yanésa mythen benadrukken het thema van de Indiaanse oorsprong van de blanke en zijn handelswaar, de onrechtmatig verkregen controle van de blanken over de technologie en de goederen (via de ontvoering van de scheppende god) en het uiteindelijke recht van de Indianen. De blanken als tussenpersonen die geschoven zijn tussen de Indianen en hun eigen goden.

Samenvatting: Etniciteit als historische constructie

1- De inheemse handelsnetwerken, van voor-koloniale oorsprong, ontwikkelden effectieve instituties voor de lange-afstand uitwisseling van goederen en informatie: de netwerken van de Ayompari bij de Asheninga en het "priester/tempel complex" bij de Yanésa, bijvoorbeeld. Meer dan zuiver economische relaties, waren dit sociale verbanden, die wanneer nodig omgevormd konden worden tot politieke en militaire allianties. Deze netwerken speelden tot in de XXe eeuw een belangrijke rol in het Indiaans verzet tegen de kolonisatie.

2.- Etnogenese als gevolg van kolonisatie en handel. De namen en grenzen van de huidige "etnische groepen" werden in veel gevallen bewust gecreëerd en gemanipuleerd door missionarissen en de Indianen zelf, vanwege het ongelijke verloop van het contactproces. Dit -proces riep migraties op en schiep culturele en economische verschillen die er tevoren niet waren. De sterk verschillende en vijandig gezinde Conibo en Cashibo stammen bv. af van eenzelfde Pano-sprekende bevolking die in de XVIIe eeuw het bekken van de Ucayali bewoonde. Er bestond geen politieke eenheid, noch taalkundige of culturele verschillen tussen de vele lokale gemeenschappen. Die groepen, die op een gegeven moment gekerstend waren en onder de invloed van de missieposten langs de Ucayali vielen, hebben zich klaarblijkelijk steeds scherper afgezet van de bevolkingsgroepen van de zijrivieren. Het historisch proces

¹⁵Weiss 1986, p. 319.

transformeert op deze manier de geografische structuur in politieke en ideologische bepaaldheden.

3.- De rol van de missies was cruciaal in de verovering van Amazonia. De belangen van staat en missie waren onlosmakelijk verstrengeld in de onderwerping van Indianen. De tegenwoordige Indianen hebben hun overleven voor een goed deel te danken aan een geschiedenis van honderden jaren gewapend verzet tegen de missies.

4.- De mythologie ziet, evenals in andere gebieden, de Indiaanse wereld als de oorsprong van de blanken en hun goederen. Specifiek voor dit gedeelte van Amazonia is de ideologische relatie met de Andes-Indianen. Zij worden gezien als bemiddelaars tussen de Amazonas volken en de blanken.

8. DE VAUPÉS EN HOGE RIO NEGRO

Etnografische achtergrond, localisatie

Het Vaupés-Rio Negro gebied, onder antropologen bekend als Noord-West Amazonia, omvat de stroomgebieden van deze rivieren en hun zijstromen, langs de grenzen tussen het huidige Venezuela, Colombia en Brazilië (zie kaart). De Indiaanse groepen van dit gebied behoren voornamelijk tot drie hoofdgroepen, de Tucano, de Arawak en de Maku.

- Centraal liggen de Tucano volken (Bara, Barasana, Tatuyo, Pira-Tapuya, Macuna, Cubeo, Desana, Tucano...);¹

- Rondom hen wonen Arawak sprekende groepen: ten noorden en oosten de Tariano, de Curripaco, de Warekena, de Baniba, Baré en Puinave, westelijk de Cahuiyari, en de Yucuna aan de zuidrand.

Al deze stammen zijn voornamelijk "landbouwers" en oriënteren zich op de rivieren.

- De nomadische Macu (Nukak, Cacula) bewonen, als jagers en verzamelaars, de meer afgelegen stroken tussen de rivieren in.

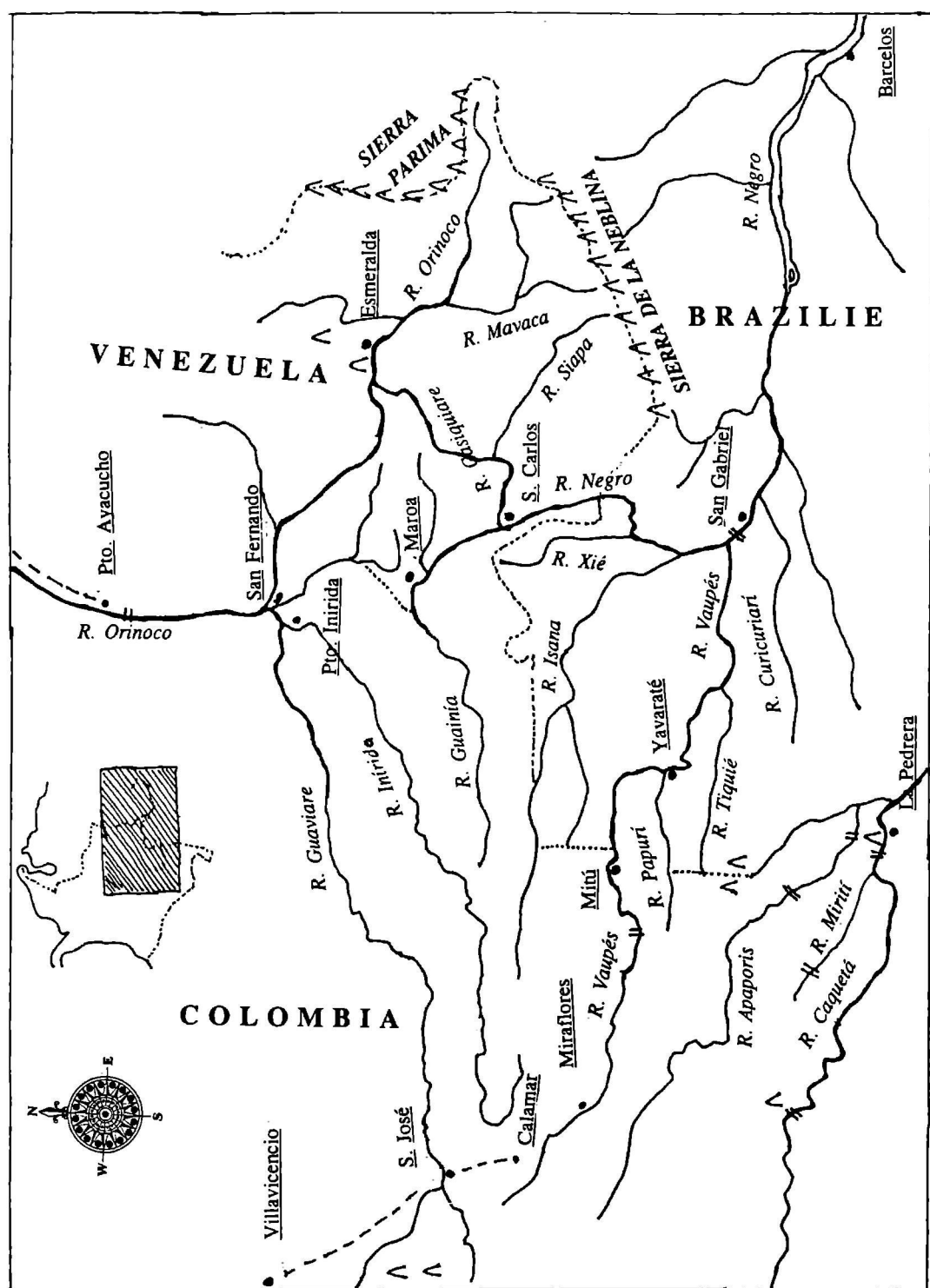
Het gaat vaak om relatief kleine groepen. In de jaren 60 telden de Macuna ca. 400, de Desana 1000, de Barasana ca. 300, en de Tatuyo rond 1978 300. De Warekena in het dorp Guzmán Blanco aan de Río Negro telden in 1972 128 personen. De Arawak groepen tellen in Brazilië tegenwoordig ong. 1500-2000 (vóór 1700 schat Wright hen op 5000-6000). Jackson geeft voor de hele Noord-West Amazone een aantal van 14.000 "Tukanoans", waarvan 11.500 in Colombia, maar begrijpt hieronder tevens sprekers van Arawak talen. Volgens de volkstelling van 1982 waren er in Venezuela 1265 Baré (d.w.z., personen van wie tenminste één ouder ooit Baré gesproken had); maar Pérez geeft een aantal van minder dan 50 Baré sprekers.²

Over de vroegere migraties, die geleid hebben tot de door-elkaar gekruiste ligging van de verschillende stammen en taalfamilies nu, is weinig bekend. Er is gespeculeerd dat de Tucano groepen het laatst binnenvielen in het gebied, en daarbij de Arawak stammen verdreven hebben naar de noord- en de zuidranden van het Rio Negro/Vaupés bekken. Maar bewijzen zijn er niet.³

¹Taalkundig wordt deze groep aangeduid als de Oostelijke Tucano, om hen te onderscheiden van de Westelijke Tucano groepen, aan de bronnen van de Putumayo, duizend kilometer westwaarts.

²Arhem 1981, p. 48; Reichel-Dolmatoff 1968, p. 3; St. Hugh-Jones 1979, p. 18; Darna Dufour, lezing tijdens symposium op het British Council, Bogotá, 1978; González Náñez 1980, pp. 28-29; Wright, 1983, p. 538; Jackson, 1982; Pérez 1988, pp. 446-448.

³cf. Pérez 1988, pp. 423-426, over de hypothetische vóór-koloniale migraties van de Arawak.



Tucano

Er heerst verwarring in de literatuur omtrent de namen van de Tucano stammen. Bijna iedere auteur gebruikt een andere terminologie voor de sociale eenheden: stammen, fratrieën, sibben, clans, exogame groepen, lokale groepen enz. (zie deel IV, hoofdstuk 3). In Hugh-Jones' termen, hebben de Tucano "Fratries" geen namen, en de "Exogame groepen" meestal alleen beschrijvende namen. "Sibben" zijn duidelijk benaamde eenheden: "de naam is de sib". Maar vaak worden sibnamen niet rechtstreeks gebruikt, maar ruimere omschrijvingen of spotnamen.⁴

De verwarring wordt nog verergerd door het gebruik van groepnamen in Spaans, Portugees, Lingua Geral en een groot aantal Tukano talen. De termen worden toegepast door missionarissen, linguïsten, antropologen, Indianen en anderen - ieder met zijn eigen redenen om bepaalde onderscheidende kenmerken te benadrukken. De term "Barasana" is een voorbeeld: deze verwijst naar een taal, die ook wordt gesproken door de Taiwano (als afstammingsgroep), en ook naar een afstammingsgroep, die ook sprekers van de Makuna taal omvat. (Het SIL heeft de zaken nog erger gemaakt door de Bará taal "Noord-Barasana" en de Barasana taal "Zuid-Barasana" te noemen. Naar het schijnt, vinden zij "Bará" geen geschikte naam: in sommige Tukano talen betekent bara "liefdesdrank" of "afrodisiacum".) ... Barasana is een woord van onbekende oorsprong, gebruikt door blanken maar niet door de Indianen als een eigen naam, behalve als zij met blanken spreken.⁵

De naam Desana is bijvoorbeeld een scheldwoord afkomstig van de Arawak groepen. Zijzelf noemen zich wirá hetgeen zoveel betekent als "Wind-Mensen".⁶ Sommige clans van de Tucano taalgroep spraken waarschijnlijk oorspronkelijk Arawak:

De Caua hebben zich vermengd met de Cubeo, en waren Cubeo gaan spreken. In 1900 waren ze weer aan het overgaan op Arawak.⁷

Arawak

Bij de Arawak is de situatie niet anders. De "Curripaco" bewonen de Guainía (Colombia), de Isana en Ayarí (Brazilië), en de hoge Rio Negro (Venezuela). Volgens Wright zijn de Arawak verdeeld in ong. 20 exogame sibs met dier-, vogel- of vissenamen, binnen ca. 6 fratrieën, die vroeger territoriale controle uitoefenden op jacht- en viswateren. Zij spreken vijf verschillen-

⁴Chr. Hugh-Jones 1979, p. 26.

⁵Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 11-12.

⁶Reichel 1968, p. 8.

⁷Goldman, 1948.

de, maar onderling verstaanbare dialecten: Curripaco, Curricarro, On-hon, En-hen en Niamé. Ook "Curripaco" is geen oorspronkelijke naam.⁸ González verdeelt de Curripaco echter in ca. 24 naar dieren genoemde clans (lineages), en vermeldt vier dialecten, onderling verstaanbaar, door de Indianen onderscheiden door de woorden die gebruikt worden voor "ja" en "nee". "Curricarro" is een combinatie van twee hiervan.⁹

Pérez vraagt zich af of de Baré een enkele stam zijn, met eenzelfde taal, waartoe alle groepen van de Casiquiare en hoge Rio Negro behoorden (als clans), of slechts één van zovele fratricëen, die de grillige geschiedenis van de verovering heeft overleefd, in een uithoek van het Arawak gebied.¹⁰ Hij beschouwt de "Bare" als een omvattende groep, die (volgens Venezolaans taalkundig onderzoek) ca. 1000 a.C. afgescheiden is van de overige Arawak, en ziet de Mandahuaca, Mavaca en andere in documenten vermelde groepen, als exogame clans die zich 150-200 jaar geleden van de Baré scheidden, onder druk van de kolonisatie.¹¹

De naam "Baniwa" wordt vanuit Brazilië gebruikt voor alle Arawak-sprekende Indianen van de hoge Rionegro, maar is in feite een kleine groep aan lage Isana en hoge Guainía. Wright gebruikt de term Wakúenai, die zoveel betekent als "de sprekers van onze (Arawak) taal", als beschrijvende naam voor de Indianen van alle dialectgroepen en fratricëen, in Venezuela, Colombia en Brazilië. Deze term onderscheidt de Arawak-Indianen van de Tukano van de Vaupés, en van de Yaránabe of Yalanawinai, de blanken, en Tapayunanai, de zwarten.¹²

Sociale structuur: Multilingualisme en het regionaal systeem

De economie van de Tucano en Arawak stammen baseert zich op de jacht, de landbouw van vele gewassen met als basisvoedsel de cassave, de verzameling van bosvruchten en de visvangst.¹³

De verschillende stammen in het Vaupés gebied zijn onderling verbonden via nauwe verwantschapsrelaties. De regels van exogamie en patrilineariteit hebben een hecht geïntegreerde regionale structuur voortgebracht, waarin elke groep huwelijken uitwisselt met enkele naburige stammen. Veelal zijn de exogame groepen dan paarsgewijs gekoppeld,

⁸Wright, 1983; N. Jourmet, lezing te Bogotá, 1978.

⁹González 1987, p. 34.

¹⁰Pérez 1988, p. 438.

¹¹Pérez 1988, pp. 445-446.

¹²Wright 1983, pp. 537-539; Matos 1987, p. 29. -nai is een suffix voor "mensen", "volk". De Yecuaana ten Noordoosten van de Arawak noemen de blanken Yaranavi.

¹³zie o.a. Reichel 1968, pp. 8-10; Hugh-Jones, 1979.

waartussen preferente huwelijksallianties aangegaan worden (bv. Macuna/Barasana, Letuama/Macuna, Tanimuca/Letuama, Yucuna/Tanimuca, Matapí/Yucuna, etc.).¹⁴

Exogame groepen zijn in de regel taalgroepen, op uitzonderingen na. Meestal spreken man en vrouw verschillende talen en worden drie, vier of meer talen gesproken binnen één huis. De (patilineair geërfde) eigen taal, die de etnische affiliatie markeert, wordt het hele leven gesproken. Men leert dus al van jongsfaan tenminste twee talen, waarvan de "moedertaal" niet de eigen is. Gesprekken tussen twee personen elk in zijn eigen taal, zijn gewoon, en het geval van man en vrouw die dezelfde taal spreken is abnormaal. Taal wordt dus een manier om over afstamming te spreken: om een groep aan te duiden, zegt men: "Zij zeggen zo-en-zo".¹⁵

Gespecialiseerde broedersrollen

Er bestaat een traditionele Indiaanse hiërarchische verhouding tussen broers, die hen bepaalde sociale rollen toewijst, gebaseerd op de volgorde van geboorte. Deze structurering geldt voor de culturen van de Mirití rivier en het Vaupés gebied, en wordt bijvoorbeeld voor de Barasana beschreven als een rolverdeling, die idealiter vijf broers veronderstelt:

- de oudste: de hoofdman (politiek coördinator)
- de tweede: de zanger/danser (ritueel specialist)
- de derde: de krijger
- de vierde: de shaman
- de vijfde: de "knecht"

Deze relaties worden gestructureerd door verschillende principes: de oppositie profaan/ritueel, de tegenstelling samenleving/natuur, enz., principes die geprojecteerd worden op de lijn eerste/laatste. Overigens verlenen deze specialismen wel meer of minder prestige, maar geen andere positie in het economisch proces.

Deze structuur geldt niet alleen tussen broers, maar ook tussen families of clans onderling, die metaforische broeders zijn, en zelfs tussen stammen als geheel. Op het territorium wordt dit ruimtelijk uitgedrukt door de lokalisatie van de groepen langs een rivier: de clan der "leiders" het dichtst bij de monding, de "knechten" in de bovenloop, bij de bronnen. Zo wordt een eenvoudig volgorde-principe een instrument van sociale en cosmologische orde. Grotere en kleinere eenheden, meer- of minder omvattend -families, clans, sibbes, stammen-, reproduceren dezelfde structuur.¹⁶

¹⁴cf. Reichel 1968, p. 11; Jacopin, 1988.

¹⁵Chr. Hugh-Jones, pp. 17-18.

¹⁶Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 18-20. De Yucuna en Tanimuca in de Mirití hanteren hetzelfde model, maar onderscheiden zes rollen.

In de Vaupés en de Mirití is de rolverdeling tussen eigenlijke broers in de praktijk -bv. tijdens rituelen- duidelijk zichtbaar, maar tussen families of clans slechts in beperkte mate, en tussen stammen vrijwel niet. De meeste groepen zijn door migraties, oorlogen, vlucht voor de blanken etc. te zeer verplaatst om aan dit ideaal te voldoen; slechts enkele, zoals de Tatujo, lijken het patroon vast te houden. Het is overigens de vraag, in hoeverre zo'n taakverdeling en geografische spreiding op wijder niveau in het verleden een realiteit was, of een ideologische constructie. Tegenwoordig speelt deze hiërarchische rangorde vooral een rol als onderhandelbaar argument in de verhoudingen tussen groepen, discussies over legitimiteit, etc. Wellicht heeft deze structuur ook "vroeger" (en wanneer?) vooral zo'n ideologische functie gehad.¹⁷

Sociale structuur in de Vaupés
bron: Chr. Hugh-Jones 1979, p. 23.

PHRATRY 1					2, 3 etc.
COMPOUND EXOGAMOUS GROUP			1	2, 3 etc.	
SIMPLE EXOGAMOUS GROUP 1			2, 3 etc.		
SIB					
1 CHIEFS	2 DANCER CHANTERS	3 WARRIORS	4 SHAMANS	5 SERVANTS	
LOCAL RESIDENT GROUP	1 2 3 etc.				

¹⁷Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 25, 27-28; Correa, 1984. Cf. Schackt 1989, over het functioneren van het rangorde-principe tussen clans in de Yucuna samenleving.

[illegible]

Macu-Tucano relaties

Tegenover de Macu jagers/verzamelaars zijn de Tucano de overheersende groep en cultuur in de Vaupés. Zij onderhouden een asymmetrische relatie, die in ecologische termen wel omschreven is als een "symbiose". De Macu verrichten diensten voor Tucano (bv. brandhout halen) en gaan voor hen op jacht, in ruil voor voedsel, met name cassave, en industriegeoderen. Deze uitwisseling is echter niet permanent. Meestal trekken de Macu echter vrij in de wouden, en slechts sporadisch benaderen ze de Tucano maloca's.

Deze uitwisseling gaat gepaard met een specifieke ideologie: voor de Tucano zijn de Macu "halfmensen", zonder menselijke rituelen, maloca's en verwantschapsregels. De Macu toverkunst wordt echter gevreesd, evenals hun kennis van het woud, hun oriëntatievermogen bij nacht, etc. De Macu worden symbolisch gezien als bemiddelaars tussen mensen en dieren. Ook worden de "lagere" Tucano groepen in rangorde (de "dienaren") die in de brongebieden van de beken wonen, beschouwd als een tussenstap tussen "echte mensen" (Tucano) en Macu. Mogelijk zijn een aantal van deze Tucano groepen van oorsprong Macu.¹⁸

In een mythe van de Desana wordt deze relatieve onderwaardering en onderwerping verklaard vanuit het vermeende kannibalisme van de Macu. Zij wilden de Desana opeten om zich de culturele kennis en macht van de "echte mensen" eigen te maken.¹⁹ Hoewel de huidige relaties over het algemeen vreedzaam zijn, is het wederzijds wantrouwen sterk.

De Tucano zijn sterker beïnvloed door de blanken, en monopoliseren het handelscontact met hen, voor de Macu fungerend als bemiddelaars. Omgekeerd zijn de Tucano ook door de blanken beter bekend (bv. veel meer door antropologen onderzocht). In de Papurí rivier zijn groepen Macu hun nomadische bestaan aan het verlaten, onder druk van de missieposten, en beginnen zij ook akkers te bebouwen.

Cosmologie en mythologie

In Reichel's ogen is er in de Vaupés een groot aantal verschillende culturen of stammen (die elk apart onderzoek verdienen).²⁰ Ik vind het verdedigbaar, over één Vaupés-cultuur te spreken, gevormd door een veelheid aan individuele stammen. Binnen de Tucano en binnen de Arawak taalgroep zijn de meeste talen onderling verstaanbaar, hoewel ze duidelijk onderscheiden blijven. De economische en sociale basis is voor alle groepen vrijwel dezelfde. Ideologische verschillen zijn beperkt: op basis van eenzelfde fundamenteel wereldbeeld, heeft iedere groep zijn eigen mythische verhalen, of zijn eigen versies van de mythen. Ook de

¹⁸Goldman, 1963; Reichel 1968, pp. 13-14; Chr. Hugh-Jones 1979, p. 15; Milton, 1984; zie ook Schackt, 1990 over de Yucuna.

¹⁹Reichel 1968, p. 203.

²⁰Reichel, 1968, p. 7.

rituele dansen en de belangrijke geestverruimende of stimulerende middelen "behoren toe" aan iedere stam. Dit onderscheid onderstreept de etnische identiteit van elke groep.²¹

Vanwege de grote verschillen in de contactsituatie, is de volgende weergave vooral ontleend aan het Vaupés/Pirá-paraná gebied. Voor zover de vroegere religie en cosmologische opvattingen van de Arawak van de Rio Negro bekend zijn (i.h.b. de Yuruparí feesten), sluiten zij hierop aan.

De Barasana zien de wereld rond, en gestructureerd door een riviersysteem dat van west naar oost vloeit. De wateren van talloze bronnen verenigen zich in een enkele "Melk-rivier", die in het oosten uitmondt in de "Water-Deur" aan het einde van de wereld, oorsprong van de cultuur en van de voorouders. De Barasana wonen in het "midden" van de aarde, pal onder de zon van het middaguur, en de blanken in de periferie, in een koude streek achter bergketens.²²

De anaconda

In de Pirá en de Vaupés is iedere exogame groep afgeleid van een "anaconda voorouder". De anacondas kwamen oorspronkelijk uit het Oosten, van achter de Water-Deur, aan de monding van de Melk-Rivier... De voorouderlijke anaconda's zwommen de Melk-Rivier op, stoppend bij rotsformaties, stroomversnellingen en andere kenmerkende markerings op het landschap. Op die plaatsen dansten de voorouders, en vonden mythische gebeurtenissen plaats, zoals de oorsprong van rituele voorwerpen en planten, die aan een bepaalde groep toebehoorden. Sommige plaatsen, vooral nabij de monding van de Melk-rivier, worden in alle mythen over de anaconda-reizen vermeld, maar andere komen alleen voor op de bepaalde reis van één anaconda. De scheiding van de reizen wordt sterker naar het einde toe, want de anacondas trokken verschillende rivieren op en uiteindelijk kwamen de sibs op verschillende plaatsen uit de anacondas, op plaatsen waar ze langs trokken om te zien of ze geschikt voor mensen waren. Veel plaatsen werden afgewezen. Het "ontwaken" van de mensen (de "geboorte") gebeurde op bepaalde, nog steeds bekende plaatsen. Daar kwamen de anacondas uit het water, werden mensen en dansten samen. De reis is dus een specialisatie van oost naar west, van de gehele mensheid, aan de Water-deur, naar elke bepaalde sib in zijn rivier.

Er zijn verschillende versies over de precieze aard van de anaconda's en de geboorte. Meestal worden de sibs in hun rangorde geassocieerd met lichaamsdelen van de anaconda: de oudste sibs (leiders) met de kop van de slang, de dienaren met de staart. De sibs werden "geboren" in hun geëigende volgorde langs de zijstromen: de kop van de anaconda bij de monding van de rivier, de staart bij de bronnen. De slang braakte de mensen uit, zijn lichaam brak in stukken, of de mensen klommen eruit als van een kano. De anaconda's waren slangen in het water, maar werden groepen mensen als ze op het land kwamen, en rituele dansen uitvoerden.

²¹cf. Jackson, 1972.

²²Chr. Hugh-Jones 1976, 1979.

De anaconda wordt ook vergeleken met een kano, of met een huid of masker die de mensen afschudden als zij op het droge kwamen.²³

De Tatuyo spreken bijvoorbeeld over het ontstaan van de mensheid op het moment dat de Zon zich voor de eerste maal van de aarde verwijderde en zodoende ruimte, tijd en wereld schiep. Deze scheiding voltrok zich in het oosten, bij de "Water-Deur". De eerste voorouders werden geboren als een deel van de Zon, en namen de vorm van de anaconda aan. Ze reisden stroomopwaarts, langs de kronkels van de Melk-Rivier - ofwel de kronkels van de rivier scheppend. Op bepaalde plaatsen stopten ze, en geleidelijk aan kreeg de aldus geschapen geografie een minder sacraal karakter, tot aan de Pirá-Paraná rivier, het "midden" van de wereld, waar de Tatuyo uit het water verrezen.²⁴

De shaman moet de "Water-Poort" opnieuw doorgaan in zijn magische reis naar de "andere" wereld, met behulp van de hallucinogene yagé drank. Daar zijn ruimtelijke en temporele afstanden opgeheven, en is de verticale dimensie verdwenen: achter deze deur ligt de "andere wereld", vergeleken door de Tatuyo met een geheel open savanne, zonder enige boom, vlak en overzichtelijk als een landingsbaan voor vliegtuigen, een wereld die in zijn geheel en als bij daglicht zichtbaar is.

Deze opvatting van de kosmos wordt weerspiegeld in andere "ruimtelijke systemen". Chr. Hugh-Jones onderscheidt in de Barasana cultuur de volgende:

- het tribale territorium;
- het erf rond het huis;
- de maloca zelf;
- het menselijk lichaam;
- de baarmoeder.²⁵

Deze verschillende systemen vormen tezamen een model met een concentrisch en een lineair principe. Er is een formele overeenkomst tussen de concentrische structuur en de "westelijke" en "vrouwelijke" helft van de ruimte enerzijds, en tussen lineaire bewegingen en het "oostelijk", "mannelijk" gedeelte anderzijds. Hugh-Jones betreft deze spatiale voorstellingen op de sociale structuur, i.h.b. op de patrilineaire en patrilocale verwantschapsregels van de Barasana en de hen omringende volken. Mannen vormen de continuïteit van de lokale groep, terwijl vrouwen naar binnen komen en naar buiten gaan, naarmate ze gehuwd worden volgens de regels van de exogamie.

²³Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 33-35.

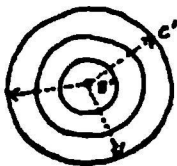
²⁴Bidou, 1983, 1985.

²⁵Chr. Hugh-Jones, 1979.

SYSTEM
[GENERATING
PROCESS]

BASIC
MODEL

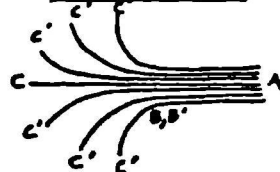
CONCENTRIC ORDER



LINEAR ORDER



COMBINED CONCENTRIC
& LINEAR ORDER



EARTH
[DISTRIBUTION
OF GROUPS/
RIVER FLOW]

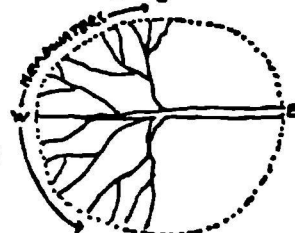
B' CONFLUENCE

C' HEADWATERS

A MAIN RIVER MOUTH

B CENTRE OF EARTH

C MAIN RIVER HEADWATERS



LONGHOUSE
SETTING
[SUBSISTENCE]

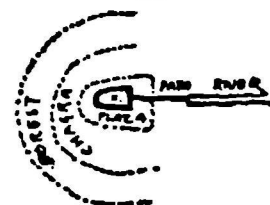
B' HOUSE

C' FOREST

A RIVER

B HOUSE

C FOREST



LONGHOUSE
INTERIOR
[PERPETUATION
OF RESIDENT
GROUP]

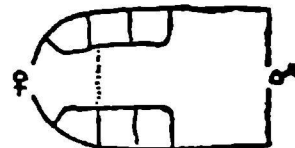
B' COMMUNAL CENTRE

C' FAMILY COMPARTMENTS

A MALE

B HETEROSERIAL SOCIETY

C FEMALE



BODY
[DIGESTION]

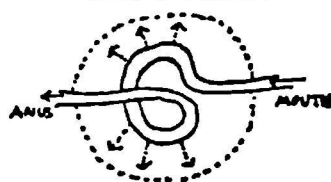
B' SEAT OF DIGESTION

C' ABSORBED NUTRIMENT

A MOUTH

B MIDDLE OF GUT

C ANUS



WOMB
[CONCEPTION
& GROWTH OF
FETUS]

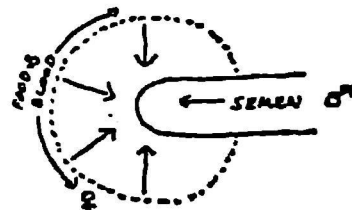
B' FETUS

C' WOMB WALL

A SEMEN/OVUM

B FETUS

C FEMALE BLOOD



Het energetisch systeem

Reichel ziet de Desana cultuur als een "totaal sociaal-economisch-ecologisch-ideologisch model of energetisch systeem". De samenleving en de natuur en de onzichtbare "bovennatuurlijke" wereld zijn verbonden door de uitwisseling van energiestromen, waarvan de totale hoeveelheid eindig is. Hierom is het systeem gekenmerkt door evenwicht en aanpassing: "Het doel van alles is het voortbestaan van de groep...".²⁶

Het model heeft als belangrijkste onderdelen:

- de biologische en culturele continuïteit: de afstamming, de genealogieën, het mannelijk zaad, en de overgeleverde mythen en shamanistische kennis.
- de exogamie: het sociaal en biologisch evenwicht.
- de gemeenschap als een "gesloten energiecircuit".

Voor de Desana staat de bio-kosmische energie gelijk aan het westerse begrip van "het bovennatuurlijke". Rituelen vormen volgens deze opvatting een belangrijk regulerend mechanisme waarin de sociale relaties en krachtenvelden (verwantschap, gemeenschap), de economische (landbouw, jacht) en de geestelijke (de Meesters) in balans kunnen worden gebracht. Ziekten zijn een verstoring van dit evenwicht, ontstaan door het antwoord van natuurgeesten op menselijke handelingen, ofwel als een aanval van vijandelijke personen door middel van de manipulatie van magische krachten. Shamanisme als verdediging van de groep tegen andere, als agressie, maar ook als leidraad voor alle productieve en reproductieve handelingen.²⁷

Rituelen

De Vaupés culturen bezitten een rijk uitgewerkt ritueel complex. Het belangrijkste ritueel feest voor alle Vaupés stammen is het "Yuruparí" feest. Dit is een term uit Lingua geral, gebruikt in Noord-West Amazonia (Vaupés) en in de literatuur met 3 betekenissen:

- de heilige en voor vrouwen verboden trompetten;
- voorouderlijke personages van mythen;
- cultus en ritueel geassocieerd met de vorige.²⁸

"Yuruparí zien" staat in de Mirití en Vaupés voor de mannelijke initiatie. Deze rituelen omvatten een langdurige periode van onthoudingen, culminerend in een heilige dans waarvan de details angstvallig voor vrouwen en jongere kinderen geheim worden gehouden, hetgeen ik hier ook zal doen. Door middel van langdurig vasten wordt het mannelijk lichaam tot op het bot gezuiverd, om vervolgens via zorgvuldig gedoseerde voeding weer hernieuwd

²⁶Reichel-Dolmatoff 1968, p. 189.

²⁷Reichel 1968, pp. 125, 192.

²⁸St. Hugh-Jones 1979, p. 7.

opgebouwd te worden. Deze voedselvoorschriften hebben verder een diepe ecologische en mythologische betekenis.

Elke stam gebruikt in de eigen taal een specifieke term. Bij de Barasana betekent de term He in een beperkte zin, de heilige fluiten en trompetten; in een bredere zin, "voorouderlijk", verwijzend naar het mythisch verleden en de geestenwereld; in de breedste zin, naar een visie op de kosmos en de samenleving erin: een staat van zaken ouder dan de mensheid, die nu nog steeds voortduurt als een parallelle wereld, waarmee men -via rituelen, of via ervaringen als geboorte en dood- in aanraking komt.²⁹

De Yukuna van de Mirití delen veel mythen en ritueel met de Vaupés/Tukano groepen. Sommige kenmerken worden in heel Vaupés voor en kunnen wijzen op Tukano invloed vanuit het noorden en oosten; andere, zoals de gemaskerde pupunha dansen, worden alleen door de zuidelijke Tukano groepen van de lagere Pirá en Apaporis gebruikt (Macuna, Tanimuca, Letuama) en wijzen mogelijk op Arawak invloed vanuit het zuiden.³⁰

Voor de Arawak stammen zijn de belangrijkste rituelen: de handels- of uitwisselingsfeesten Kudali en de initiatie met de voorouderlijke Kuai (Yuruparí) fluiten. Bij de Baré werd de cultuurheld Kuwe of "Kreeft-eter", van wiens as de magische trompetten ontstonden, later zowel met de Duivel als met Christus geïdentificeerd. Missionarissen hebben het woord "Yuruparí" vaak vertaald als "Duivel" en om deze reden maar al te veel misdaden gepleegd, ondanks de waarschuwing, reeds in 1909, van de bisschop van Amazonas dat dit onjuist was.³¹

Mythen

De volgende mythen van de Barasana, die van Romi Kumu en van het ontstaan van de blanken, geven inzicht in de opvattingen van de Vaupés-Indianen over het cultuurcontact. Beide verhalen werden gepubliceerd door St. Hugh Jones.³²

Romi Kumu

Romi Kumu schept de wereld

In het begin was de wereld helemaal van steen en er was geen leven. Romi Kumu, de Shaman-Vrouw, maakte van klei een cassavebakplaat. Ze maakte drie steunen en zette

²⁹St. Hugh-Jones 1979, p. 9.

³⁰St. Hugh-Jones 1979, p. 19. Zie ook de legenden van de Tanimuca over de oorsprong van het gemaskerd chontaduro-feest (hoofdstuk 2).

³¹St. Hugh-Jones 1979, p. 7; Wright, 1983; Pérez 1988, pp. 467-468.

³²St. Hugh Jones 1979, pp. 263-266, 274-283; St. Hugh-Jones 1988, pp. 142-143.

de bakplaat erop. Die steunen waren bergen, die de hemel -de bakplaat- ondersteunden. Zij woonde er bovenop.

Ze stak een vuur aan onder de bakplaat. Het vuur was zo heet dat de steunen braken en de bakplaat op de aarde eronder viel en omlaag duwde. Zo werd de aarde de onderwereld, en de bakplaat werd deze aarde. Toen maakte ze een andere bakplaat die nu de hemel is, de laag boven deze aarde.

Ze maakte een deur aan de rand van de aarde, de Water-Deur, in het Oosten. Er was veel water aan de buitenkant en toen ze de deur opende, stroomde het naar binnen en overstroomde de aarde.

Het water steeg binnen het huis. Alle dingen kwamen tot leven. De biertrog en de coca-zeef werden anaconda's, de paal voor de fakkels werd een krokodil, en de potscherven werden piraña vissen. Die dieren begonnen de mensen op te eten.

De mensen maakten van bomen kano's om van de overstroming te ontsnappen, maar alleen zij die in de kano gemaakt van de kahuu-boom zaten, overleefden. Alle anderen verdronken, evenals de dieren.

De overlevenden landden op de top van de Ruriho berg, dichtbij de Pirá-paraná. Daar aten ze elkaar op, want er was geen voedsel, en de overlevende dieren aten ook elkaar op.

Toen stopte de regen en de overstroming en het werd zomer. De zon stond hoog in de hemel en het werd steeds heter en droger, totdat de aarde zelf in brand stond. (In een andere versie stak Romi Kumu de aarde in brand.) De aarde brandde hevig en alles werd verteerd. Het vuur was zo heet dat de steunen van de bovenste laag (de hemel) braken en de hemel op de aarde viel.

Romi Kumu's aard

Romi Kumu is heel oud. 's Middags is zij oud en lelijk, maar 's morgens als ze zich gebaad heeft, is ze jong en mooi. Zij verwisselt haar huid. Daar boven in de hemel heeft ze de oude kalebas met bijenwas, zodat ze dat kan doen.

Als Romi Kumu plast, is het ijskoud; haar urine is de (wolken)hemel. Zij heeft vuur in haar vagina.

De urucu verf³³ is haar gezichtsverf; het is haar menstruatiebloed; het is haar He. Zij verft haar gezicht en haalt de verf er dan af en verwijderd een laag huid, zodat haar gezicht wit wordt. Dat doen de vrouwen vandaag.

Haar lichaam heeft He van binnen; zij heeft He in haar haar. Als shamanen voedsel "blazen" (genezen) voor een menstruerende vrouw, verstoppen ze haar haar achter haar

³³de rode "achote", Bixa orellana.

hoofd. Het haar blijft daar een maand en valt dan weer voor haar gezicht; dan ziet ze de He en menstrueert ze weer. Zolang het haar achter haar hoofd zit, kan ze niet menstrueren.

De Cubeo en Siriano mannen menstrueren tegenwoordig nog steeds, zo heeft Romi Kumu hen gemaakt. Romi Kumu is de moeder van de hemel of van de dag. Ze is de grootmoeder van de He mensen, de voorouders, de grootmoeder van de mensheid.

Romi Kumu schept de voorouders

Romi Kumu was maagd, ze had geen man. Ze maakte twee dochters. Ze schiep de He mensen, de voorouders. Zij hadden geen vader, zij kwamen er gewoon. De mensen zaten in die palm, in die baarmoeder. Romi Kumu was een tovenares, ze was als een man. Ze veranderde de He mensen in vrouwelijke wezens; zij menstrueerden als vrouwen.

Romi Kumu zou de He mensen, de voorouders, de magische inhoud van haar kalebas van bijenwas geven. Ze maakte cassavebier en liet de He mensen op het erf voor het huis zitten.

De Meni masa (een clan van de Barasana) waren als wilde beesten, krijgers en doders. Ze kwamen het huis binnen, groetten Romi Kumu, gingen toen weer naar buiten en liepen rond en rond het huis.

Ze gaf hen een kalebas, maar ze gaven hem terug zonder ervan te eten; ze gaf hen een andere, maar die gaven ze kwaad terug. Anaconda's en slangen kwamen en aten uit de kalebas die zij hadden geweigerd.

Te middernacht "blies" (toverde, beschermde) zij voor de He mensen. Zij gingen rondom het huis, op zoek naar haar kalebas. Ze kwamen terug naar binnen en zij bood hen een kalebas met magische stoffen aan; het was de kalebas met bijenwas.

- Neem die kalebas weg, jij vies beest, zei Oude Ster, de wildste, hun krijger. -Ik ga niet van je vagina eten, het is bitter en het stinkt. Hij rende weer weg.

Ze zette de kalebas tussen haar benen en bood hen een andere kalebas aan. Oude Ster zag haar.

- Dat is niet de goede kalebas. Je hebt hem verstopt, zei hij en rende achter haar aan om te kijken.

Er was niets meer. Slangen en spinnen hadden ervan gegeten, en toen was de blanke gekomen en had de kalebas meegenomen.

De blanken hadden de kalebas genomen om van huid te kunnen wisselen. Als je oud wordt, kan je met die kalebas je huid afschudden en weer jong worden. De priesters hebben die kalebas nu, het is hun wierook. Die kalebas was bedoeld voor de Indianen, maar de blanken hebben hem afgepikt.

Terwijl de He mensen hun hoofdtooiën opdeden om te dansen, ontsnapte Romi Kumu en rende weg. Ze achtervolgden haar. Eerst gingen ze rondom de rand van de wereld, toen naar het midden, maar ze vonden haar niet.

Toen gingen ze naar het Oosten, en daar vonden ze haar. Ze gaf hen de kalebas die wij nu hebben, die we nu in de Yuruparí feesten gebruiken. Ze gingen haar doden omdat ze de echte kalebas verdonkeremaand had. Maar toen zij ze de kalebas gaf, vluchtte ze door de Water-Deur en ze klom in de hemel, naar de bovenste wereld. Daar werd ze de Pleiaden, daar is ze vandaag nog.

De voorouders keerden terug naar de Pirá-paraná. De mensen wilden hen vis te eten geven, want nu waren zij geïnitieerd. Daarom dromen we van vis als we Yuruparí zien.

Warimi - Het ontstaan van de blanken

Meneriyo was zwanger: volgens een versie, van haar broer, de Maan; volgens anderen, van een man uit een hogere wereld, die haar gevangen had terwijl zij ongesteld was en met haar had geslapen. Na haar terugkeer uit de hemel kwam ze bij de maloca van de Dondertijgers. Zij waren niet thuis, maar wel hun moeder, die zij aansprak als "Zuster van mijn vader". De oude vrouw waarschuwde haar voor haar zoons, die haar zouden kunnen opeten. Toen ze terugkwamen ontkende hun moeder dat er iemand gekomen was, maar zij wisten het al. Ze gingen een dansfeest houden, en Meneriyo danste met hen. Ze had eerst met de oudste broer moeten dansen, maar ze deed het met de jongste, en pas op het einde van de nacht met de oudste. Bij het ochtendgloren doodden de jaguars Meneriyo en bereidden haar om te eten. Hun moeder vroeg hen de ingewanden om ze apart te koken. Ze ging naar de rivier om ze te wassen, en liet het kind, de jongen Warimi, in het water.

De tijgers probeerden hem op te vissen, maar telkens glipte hij door hun netten. Warimi speelde met de vlinders en tekende hun figuren.³⁴ Tenslotte lukte het de jonge nicht van de tijgers hem te vangen; vanaf dat moment woonde hij bij de shaman Meni, de broer van hun moeder. Hij groeide snel op tot een volwassen man. Op een dag ging Meni zijn zuster weer eens opzoeken, om de tijgers gevlochten manden te brengen. Hoewel hij het Warimi ontraadde, ging deze met hem mee. De tijgers aten Warimi niet op, omdat Meni hem ingewreven had met bittere bladeren. Hij speelde voetbal met hen en won hun vertrouwen, ondanks dat hun bal Meneriyo's hoofd was.

Toen Meni vertrok bleef Warimi bij de tijgers achter. Van scherven van hun cassavebakplaat en doornen van de miriti palm, die de mieren hem gebracht hadden, maakte hij piraña vissen. Bij een volgende dans, waar weer werd gevoetbald, schopte hij zijn moeders hoofd tot over een brede rivier, waar het veranderde in een wespennest. Om het hoofd terug te krijgen, maakte hij een brug van asaí-palmen, vastgebonden met

³⁴In de Tanimuca versie maakt de held op deze manier de rotstekeningen van La Pedrera, waarvan veel spiraalvormige figuren aan vlinders doen denken. De berg tegenover deze plaats is het huis van de Tijger. (cf. E. von Hildebrand, 1975).

lianen; maar de palmstammen waren anacondas, en de lianen slangen. Tijdens het feest zei Warimi de tijgers over de brug naar de andere oever te dansen. Toen alle tijgers op de brug stonden, lieten de slangen op Warimi's teken elkaar los en de brug stortte in elkaar. Alle tijgers vielen in het water, waar de pirañas hen opvrat. Het water kleurde rood van het bloed.

Slechts één tijger wist te ontsnappen: hij had al een voet aan de wal gezet, en de pirañas aten van hem alleen een been op. Hij kon nog aan wal klimmen, en van hem stammen de blanken af.

Het ontstaan van de blanke wordt in Warimi's mythe verklaard vanuit de rangorde in een groep broers. Zoals gezien, structureert dit model -dat oudere broers boven jongere stelt en aan de oudste het meeste aanzien verschaft- de sociale rollen en rangen in de Vaupés samenleving. Meneriyo keerde deze volgorde om, met fatale gevolgen voor haarzelf. Dezelfde rangorde speelt een rol bij Warimi's wraak, want de eerste Dondertijger in de dansrij kon zich redden en werd de blanke. Uit Hugh-Jones' weergave is niet vast te stellen of hij ook dezelfde man is, die Meneriyo tot het laatst had laten wachten, de oudste broer, of juist de jongste. In de Vaupés culturen stellen de deelnemers aan een rituele dans zich op conventionele wijze op: meestal met de leidende "zanger" en de ouderen in het midden, en de jongeren aan weerskanten.

Inversie van de rangorde tussen broers ligt ook ten grondslag aan de Miraña mythe van de Tijger van de Bijl (zie hoofdstuk 5). Ook hier wordt de oudste miskend, ditmaal door zijn moeder, die de jongste zoon het eerst te eten geeft. De oudste broer verandert dan in de blanke slavenjager, de Tijger van de Bijl.

Incest, schennis van de menstruatieverboden en kannibalisme kenmerken de mythe van Warimi, waarbij de eerste twee overtredingen onderling vervangbaar zijn (in de verschillende versies) en tegenover de laatste geplaatst worden. Kannibalisme wordt aan de "blanke" pool toegeschreven, incest of menstruatie-overtredingen aan de tegenpool, de Indiaanse groep. Volgens Hugh-Jones kunnen in de Dondertijgers blanke soldaten en politie worden gezien.³⁵

De mythe van Romi Kumu verklaart de bovennatuurlijke krachten, die aan de blanken worden toegeschreven, in het bijzonder die van de Christelijke religie. Deze waren oorspronkelijk voor de Indianen bedoeld, maar werden door een misverstand in de oertijd aan de blanken gegeven.

Contactgeschiedenis

De contactgeschiedenis van het Arawak/Tucano gebied is sterk ongelijk geweest. Het oostelijke deel ervan omvat de strategische verbinding tussen het Amazonas- en het Orinoco-bekken, via de Casiquiare, een afsplitsing van de Orinoco die naar de Rio Negro stroomt. Deze route wekte al spoedig de belangstelling op van de Europese mogendheden waardoor

³⁵Hugh-Jones 1988, pp. 142-143.

hun militaire aanwezigheid al vroeg een dominante factor werd. De Arawak groepen die sinds vóór-koloniale tijden de hoge Rio Negro, de Vaupés, Isana en Xié, de Guaviare en delen van de Infrida bezetten, bewonen het gebied nog steeds, maar vanwege deze koloniale geschiedenis is de ligging van de fratrieën veranderd. Via onderlinge afspraken zijn territoria opnieuw verdeeld.³⁶

In het westen, achter de talrijke watervallen van de Vaupés, de Apaporis en hun zijrivieren, bleven de Indianen tot het begin van de XXe eeuw vrij van directe overheersing. De Apaporis werd verkend door de Portugezen van de grensexpedities, die met name op zoek waren naar de zijrivieren en paden naar de Vaupés-Rio Negro, waarvan er meerdere bekend waren. Het bleef een weinig gebruikte rivier. Er waren vele Indiaanse groepen bekend, maar vanwege de watervallen en de moeizame reis werden er bijna geen descimentos ondernomen.³⁷ De Pirá wordt in "blanke" bronnen het eerst genoemd in tweede helft XVIIIe eeuw, als verbinding tussen de Caquetá / Apaporis en Vaupés / Rio Negro bekkens.³⁸ Maar deze route bleef vrijwel ongebruikt.

De slavenhandel

In de Rio Negro waren Jezuïeten en Franciscanen sporadisch actief in de XVIIe eeuw.³⁹ Tussen 1657 en 1661 openden de Jezuïeten de eerste missiepost op de rivier, maar zij werden het Portugese wereldrijk uitgewezen. Nadat de Portugezen de Engelsen en Nederlanders uit Brazilië naar de Guyana's verdreven, richtten ze hun blik op de Rio Negro. In 1669 stichtten zij "Barra", het huidige Manaus, sindsdien de belangrijkste nederzetting aan de strategische monding van de Rio Negro in de Amazonas (zie deel I, hoofdstuk 2). Ze bevolkten het dorp met Bale, Baniwa en Passé-Indianen, die al "gepacificeerd" waren. De Manao bleven zich verdedigen, tot een sergeant de dochter van hun hoofdmans huwde en ze zich aan de Cababurí rivier vestigden.

In 1695 hadden de Carmelieten de Manao, Passé, Baniwa en andere stammen gepacificeerd, en van de Rio Negro en de Amazonas werd op grote schaal schildpaddenvet en -eieren gewonnen. Begin XVIIIe eeuw verheugde de Europese slavenhandel langs de rivier; gehele stammen van de beneden- en middenloop werden uitgeroeid. Maar in 1725 staan de Manao en de Maiapena op, onder leiding van de befaamde Ajuricaba -en mogelijk met hulp van de Nederlanders-. De Indianen controleerden de strategische stroomversnellingen bij Sao Gabriel, maar de opstand werd na twee jaar verslagen door de Portugese kanonnen. De weg naar de

³⁶Wright 1983, pp. 538-539.

³⁷Martius 1967, pp. 1282-1283.

³⁸St. Hugh-Jones 1979, p. 21.

³⁹Jackson, 1982.

dichtbevolkte bovenloop van de Rio Negro en ook -via de Casiquiare- naar de Orinoco, stond open voor de Portugezen. Tien jaar na Ajuricaba's nederlaag bereikten zij de Orinoco.⁴⁰

De Carmelieten stichtten in 1728 Barcelos, lange tijd de Portugese hoofdstad van het Rio Negro gebied. In de vijftien jaar na 1740 werden meer dan 20.000 Indiaanse slaven afgevoerd. In 1755 werd de slavernij in Brazilië officieel afgeschaft; de Braziliaanse Arawak hadden toen een vijfde deel van hun bevolking verloren.⁴¹

Zoals elders in Amazonia, namen ook Indiaanse groepen deel aan de slavenjacht. Met name schijnt dit het geval geweest te zijn van de Baré, indertijd een van de grootste stammen langs de Rio Negro en de Casiquiare, tegenwoordig op het punt van etnisch uitsterven. Oostwaarts van hun gebied, in de hoge Orinoco, roofden zij slaven onder de Yanomami, en westwaarts kwamen zij tot het Vaupés- en Apaporis stroomgebied.⁴²

De Spaanse Jezuïet Gumilla, werkzaam in het Orinoco gebied, vermeldt Portugese invallen vanaf 1737. Zijn opvolger Román ontmoet in 1744 Portugese slavenjagers aan de monding van de Atabapo, en reist met hen terug langs de Casiquiare. Dit was de officiële "Europese" ontdekking van de waterweg.⁴³ In de daaropvolgende jaren vestigden de Spanjaarden militaire bases aan de Casiquiare en de hoge Rio Negro. Deze forten (San Carlos, Solano, San Felipe) hadden weinig stabiliteit. In 1989 kon ik constateren, hoe uitgestrekt de stenen fundamente van de Spaanse muren in San Felipe Neri er nog goed behouden liggen.

Er was intensief handelsverkeer, afgewisseld met oorlogen, tussen de stammen van de Rionegro (als de Manoa), de Guaipunave (Puinave) van de Atabapo en Guaviare, en de vanuit het noordoosten invallende Carib-Indianen. Diverse routes langs rivieren en oversteekplaatsen (paden) in dit gebied (één van de waterrijkste gebieden ter aarde) werden gebruikt.⁴⁴ Deze Indiaanse betrekkingen werden aangewakkerd door de tegengestelde Portugese, Spaanse en Nederlandse koloniale belangen in Zuid-Amerika, die zich in dit gebied concentreerden.

Ook de Spaanse slavenhandel bereikte het Vaupés gebied. In de Pirá-paraná wordt over een tijd verhaald toen mensenetende stammen de rivier binnenvielen. De Indianen wijzen nog een grot aan met zwart beroete wanden, waar hun voorouders zich toen voor hen verscholen. Deze kannibalen worden Barea gawa genoemd (mogelijk Baré Indianen) van het noordoosten, bij het Casiquiare kanaal, en Hode gawa, Carijona, uit het westen.⁴⁵

⁴⁰Pérez 1988, pp. 429-430.

⁴¹Wright 1983, pp. 540-541.

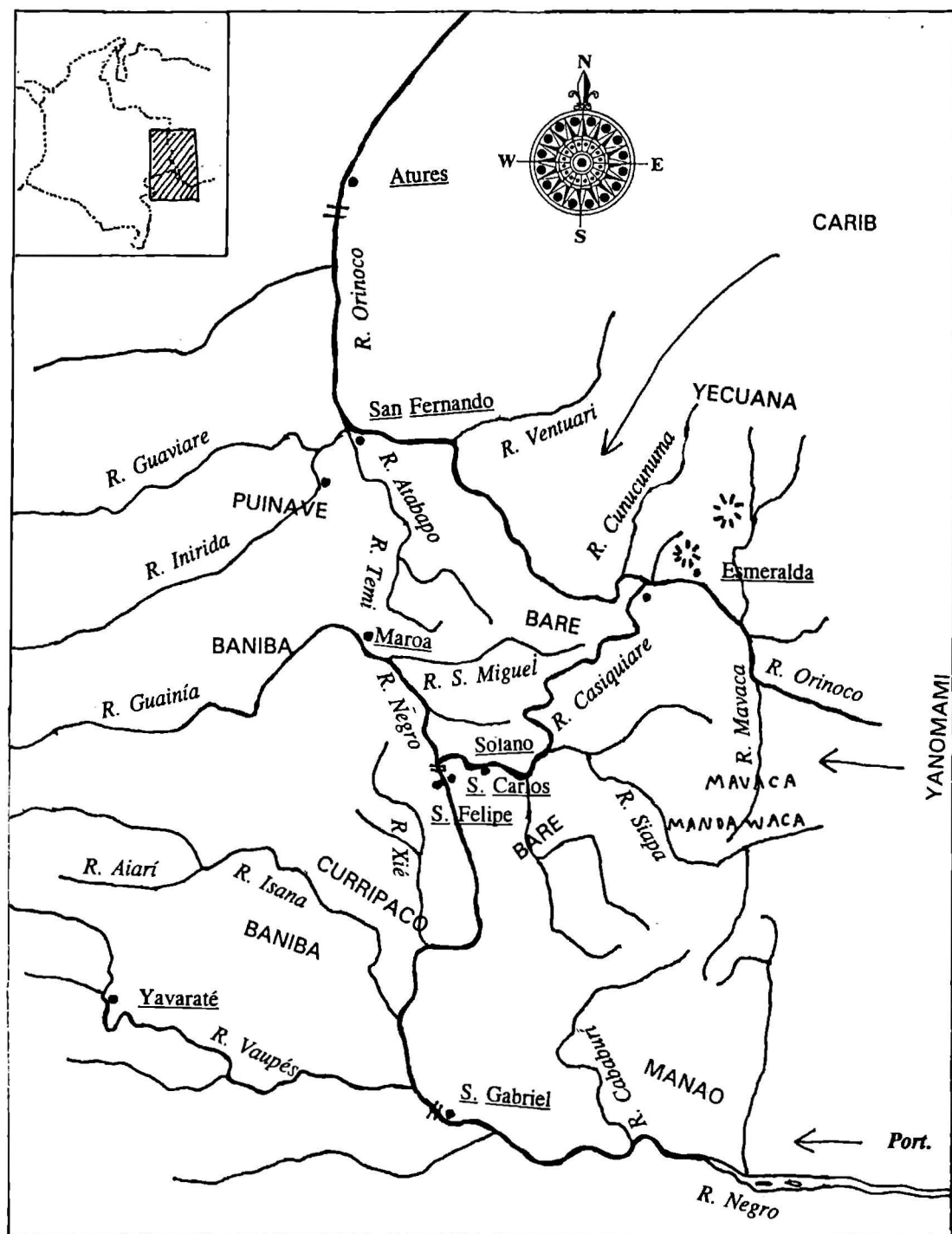
⁴²Albert 1990, p. 558; Hugh-Jones, 1988.

⁴³Pérez 1988, pp. 429, 440.

⁴⁴Pérez 1988, p. 430.

⁴⁵Chr. Hugh-Jones 1979, p. 11.

Kaart 26. De bezetting van de Rio Negro en Casiquiare.



In 1750 stonden de Arawak stammen van de Casiquiare, onder de aanvoerders Imu en Cayamu, samen met de ogenschijnlijk al onderworpen Puinave op tegen de Spanjaarden; 200 krijgers vielen het fort Atures aan. Enkele jaren later vloeiende er bloed tussen Imu's stam en de Puinave, waarbij de Spanjaarden de "vrede afdwongen".⁴⁶

De Arawak groepen van de Casiquiare, zoals de Urumanabi en Manoa, bezochten de Yecuana van de Orinoco om handel te drijven, maar streden met de krijgshaftige Yanomami van de bronnen van de Orinoco. De Spanjaarden overhaalden gemeenschappen van de Casiquiare zich te vestigen nabij hun fort aan de uitmonding van deze rivier in de Orinoco. Tot ca. 1775 bleven zij dorpen stichten aan de Casiquiare en oostwaarts hiervan, aan de Siapa en de Mavaca, waar de Yanomami toen nog niet waren doorgedrongen (zie hoofdstuk 3).⁴⁷

De koloniale instellingen en de dwangarbeid drukten zwaar op de Arawak. De stammen van de Atabapo, de Rionegro en de Casiquiare werden in nederzettingen ondergebracht (vele namen worden genoemd, waaronder de Desana). Oostelijker woonden de Maldavaca, die "nog niet onderworpen werden" maar wel hun vertegenwoordigster Mavideo, de nicht van hun aanvoerder naar de blanke vestigingen stuurden. De Indianen vernietigden echter het fort San José, met zijn 12 Spaanse kanonnen, en doodden de commandant.⁴⁸

In de tweede helft van de XVIIIe eeuw claimden zowel Spanjaarden en Portugezen de hoge Rio Negro als hun gebied, en beiden wilden ze de Indianen hun woongebied doen verlaten om ze in dorpen langs de rivier te vestigen, onder het bewind van militaire Directores. De distributie van handelswaar en de coöptatie van het leiderschap speelden hierbij een centrale rol. Vanwege de ziekten, die hele stammen uitroeiden, en de tewerkstelling, vluchtten vele Indianen landinwaarts.⁴⁹

In 1763 bouwden de Portugezen het fort São Gabriel, op de strategische watersnellingen van de Rio Negro.⁵⁰ Ten westen van de Rio Negro vertellen de Hohodene, een Arawak groep, dat een grote troepenmacht achter hen aan werd gestuurd en velen werden vermoord, nadat zij de zoon van een blanke zouden hebben gedood. De gevangene Indianen werden meegevoerd naar Manaos, waar ze jarenlang woonden. Vanwege het zware leven daar vluchtte hun aanvoerder terug naar de Isana, maar zijn zoons bleven achter en werden door de blanken opgevoed tot soldaten. Volgens de traditie, werden zijn kinderen zodoende blanken; alleen hijzelf bleef Indiaans, en van hem stammen alle huidige Hohodene af. Hij huwde een vrouw van de Oalipere stam, waarbij een formele alliantie tssen beide groepen tot stand kwam. Hij veranderde toen van een oude man in een krachtige jongeman, en er braken betere tijden aan. De alliantie werd bezegeld met Pudali feesten en rituele dansen, waarbij de heilige Kuai

⁴⁶Pérez 1988, p. 432.

⁴⁷Barandiarán 1979, pp. 7, 25-27, 40.

⁴⁸Pérez 1988, pp. 432-434.

⁴⁹Wright 1983, p. 541.

⁵⁰Pérez 1988, pp. 432-434.

fluiten werden gespeeld. In een volgend feest vroegen de Oalipere landbouwgronden van de Hohodene te mogen gebruiken, want hun eigen land aan de Isana was uitgeput en ze leden honger. De Hohodene gaven hen land in de lage Aiari rivier, en verhuisden zelf naar de zijstroom Quiari, waar zij bleven tot halverwege de XIXe eeuw. Zo kwam er een territoriale herindeling tot stand, waarbij beide stammen het gebied van de Aiari bewoonden.⁵¹

Rond 1800 had Barcelos 3000 inwoners, en hadden de Spanjaarden talrijke militaire en missieposten aan de hoge Orinoco en de Rio Negro. De Casiquiare was minder bevolkt dan daarvóór, de Spanjaarden trokken deze Indianen weg naar dorpen waar drie en vier onderling vreemde groepen bij elkaar werden gebracht, en de malaria woedde.⁵²

XIXe eeuw: Onderdrukking en acculturatie

Vanaf de Venezolaanse Onafhankelijkheid (rond 1817-1820) verdween voor langere tijd het blanke bestuur aan de Spaanstalige zijde van het gebied. Brazilië scheidde zich af van Portugal en verdreef de missies, maar deze werden hersteld in 1832. In 1835 werden de Rio Negro-stammen ingezet in de onderdrukking van de Cabanagem opstand (zie deel I, hoofdstuk 2).⁵³

In de loop van de XIXe eeuw kristalliseerde een patroon uit van "differentiële acculturatie", dat tot op vandaag ongewijzigd is gebleven. Een Spaanse inspecteur beschreef in 1845 "twee soorten Indianen". Langs de Rio Negro, met name in San Carlos, hadden zij nog enkele van hun "oude barbaarse gewoonten", zoals de (rituele) "zweep-feesten", de yaraque drank en de traditionele geneeskunst van "chupadores" en "sopladores" ("zuigers" en "blazers"). Maar:

ze verstaan en spreken Spaans, een aantal van hen kan lezen, ze wonen in vaste dorpen, ze gehoorzamen het gezag, ze kleden zich, verbouwen de grond, zijn al enigszins vertrouwd met de (Katholieke) godsdienst, en vooral, ze hebben hun gewoonte te trekken opgegeven...⁵⁴

De tweede soort Indianen waren "nog bijna helemaal wild". Sommigen van hen "beginnen al kleding te gebruiken en komen in de dorpen, bedrijven de landbouw, lopen niet weg van de catechisatie, en trekken zich iets aan van het gezag, maar ze kennen vrijwel geen Spaans". Anderen "missen zelfs deze eerste sociale gewoonten". De Arawak-Indianen die al sterk vermengd waren met de blanken, werden racionales genoemd om hen te onderscheiden van de "wilde Indianen". De Baré van San Carlos waren bv. al sterk "beschaafd" en werkten in de extractie-industrie: vis, de chiquichiqui-vezel (Leopoldina piassaba) en cassavemeel werden in grote hoeveelheden verscheept naar Barra en Belem. De Indianen moesten werken voor

⁵¹Wright, 1983, pp. 539, 541-542.

⁵²Pérez 1988, pp. 434-435.

⁵³Pérez 1988, p. 435.

⁵⁴Pérez 1988, pp. 435.

lokale autoriteiten en kolonisten, bij wie ze in de schuld zaten.⁵⁵ Andere groepen leefden, buiten het bereik van de blanken, in relatieve vrijheid en rust.

In 1850 was Barra (nu Manaos) sterk gegroeid, ten koste van Barcelos. De "Manao" waren nog steeds gevreesd omdat ze Indianen roofden, maar ook begon de "import" van zwarten. De Manao waren in achteruitgang, en hun taal was bijna uitgestorven; het Tupi (Lingua Geral) werd al langs de hele (Portugese) Rio Negro gesproken. De Arawak sprekende Passé, nauw verwant aan de Manao, werden gedurende de XIXe eeuw eveneens geabsorbeerd door de Portugezen, en vormen nu de neo-Braziliaanse (caboclo) bevolking aan de rivier.⁵⁶

Rond 1850 intensiveerde de Braziliaanse regering haar Indiaans beleid. In Amazonas werd het Directoraat nieuw leven ingeblazen, waarbij de Indianen werden ingezet voor "openbare dienstverlening" en hiervoor regelmatig naar Manaus werden gestuurd. In dezelfde tijd begonnen de activiteiten van de missies in de Braziliaanse Vaupés; de druk op de Indianen en hun grondgebied werd steeds heviger. De overheid wilde de Indianen uit de wouden naar de rivieroeveren verplaatsen, en zij die al sedentair waren, werden ingezet in openbare werken of afgevoerd naar Manaos. In de jaren 1850 werden tientallen nieuwe nederzettingen gebouwd, honderden Indianen gedoopt en getrouwd, en talrijke kinderen meegevoerd naar Manaus, om de "beschaving" te leren in de huizen van militairen of handelaren. Rond 1875 stonden de sterk geaccultureerde Bare en Baniva in San Carlos en de Casiquiare economisch (handel, munt) onder sterke Braziliaanse invloed.⁵⁷

Terwijl de acculturatie langs de centrale as van de Rio Negro versnelde, bleven de "wilde", c.q. vrije Indianen van de kleinere stromen ter west- en oostzijde zich verzetten tegen de deportatie en de onmenselijke vervolging die hiermee gepaard ging. De Molé van de hoge Vaupés vertellen bijvoorbeeld dat, toen zij hun kinderen niet wilden afstaan, militairen een massamoord begingen en velen vastgeketend naar Manaus afvoerden. In 1857 wilden de militairen de Arawak van de Isana overhalen mee te gaan om een fort aan de Venezolaanse grens te bouwen en cassave voor de soldaten te verbouwen. Maar de Indiaanse traditie spreekt van verzet. Een handelaar wilde de Hohodene uit de Quiary verplaatsen naar de Rio Negro. De Hohodene vergaderden en op grond van hun eerdere ervaringen met de blanken, besloten ze niet te gaan. Ze namen de wapens op en zochten ook afgelegen streken in het oerwoud, om hun akkers aan te leggen en in vrede te leven.⁵⁸

De Arawak groepen ten oosten van de Casiquiare en langs de hoge Orinoco bleven zich net als honderd jaar eerder verzetten tegen de blanke overheersing. In 1850 en 1875 staan de

⁵⁵Pérez 1988, pp. 435-437, 440.

⁵⁶Pérez 1988, pp. 436-437; Cipolletti 1988, p. 19.

⁵⁷St. Hugh-Jones 1979, p. 21; Wright 1983, pp. 543-544; Pérez 1988, p. 441.

⁵⁸Wright 1983, p. 544.

Mandawaca van de Siapa rivier en de Mawaca langs de gelijknamige stroom nog te boek als "wild" en "onafhankelijk".⁵⁹

Zij stonden echter onder groeiende druk van de vanuit het zuidoosten oprukkende Yanomami, die dit gebied tegenwoordig bewonen. Deze gevreesde "wildten" vielen de meer geaccultureerde Arawak aan om grondgebied en westerse goederen te verkrijgen. In de XIXe eeuw kwamen zowel handel als oorlog tussen beide groepen voor. Uiteindelijk stierven de Arawak vrijwel geheel uit door onderdrukking en ziekten; in 1908 was er van de Mandahuaca nog maar één familie over. De Yanomami konden deze streken binnentrekken. Zij hebben waarschijnlijk van de Arawak hun stenen bijlen ontvangen - ze vonden deze nl. al vervaardigd door de eerdere bewoners van hun huidige gebied.⁶⁰

De rubber

Vanaf de jaren 1850 rukt de rubberwinning op aan de Rio Negro. De Engelse botanicus Spruce maakte uitgebreide collecties tijdens een onderzoeksperiode van 17 jaar. In opdracht van de Kew Gardens verzond hij kina- en rubberzaden naar Londen. In 1851 probeerde hij de Indianen rubber te laten tappen, maar nog tevergeefs. Hij beklagde zich er bitter over, dat de piraat Raleigh er destijds niet in was geslaagd, dit rijke gebied voor Engeland te veroveren. Op zijn terugreis naar Brazilië wordt Spruce bijna door de Indianen gedood.⁶¹

De grote rubber-boom begon in de jaren 1870, waarmee de Indianen werden overgeleverd aan een nieuwe en gewelddadige expansie van het kapitalisme. De hoge Rio Negro, de Isana en de zijrivieren stonden voor 50 jaar (ca. 1870-1920) onder het bewind van de rubberbaron Germano Garrido y Otero en zijn familie, de "koning van de Isana". Honderden Indianen vielen onder zijn feodale overheersing, tewerkgesteld in zijn kampen en met onaflosbare schulden.⁶²

In 1882 kwam de eerste drukpers aan in de Rio Negro. Vanaf 1884 begonnen de notoire conflicten tussen de grote rubberhandelaren en caudillos van San Carlos (zie hoofdstuk 3). In 1908 werden de Bare en Baniba "de meest beschaafde, intelligente en hardwerkende Indianen" van het gebied genoemd. Luxe artikelen, goede kleding, parfum en gouden en zilveren sieraden circuleerden als betaling voor de rubber. Tussen 1908 en 1921, tijdens het bewind van Funes in Venezolaans Amazonia, vluchtten de meeste "blanke" rubberhandelaren met de hen trouwe Indianen naar Brazilië. Rond 1913 was de Rio Negro bijna verlaten, maar langs de Casiquiare verrezen talrijke blanke rubberstations waar de elite in weelde leefde en Franse

⁵⁹Pérez 1988, pp. 440-441.

⁶⁰Pérez 1988, p. 442; Albert 1990, p. 558; Eguillor, 1984.

⁶¹Pérez 1988, pp. 438, 440-441; Hecht en Cockburn 1989, pp. 8-10.

⁶²Wright 1983, p. 547.

champagne dronk, terwijl malaria en mazelen de Indianen uitdonden.⁶³ Al deze stations prijken tegenwoordig op de kaarten, maar na de rubberhausse migreerden de meeste Indianen Orinoco stroomafwaarts: in 1989 is de rivier, op één gezin na, geheel onbewoond.⁶⁴

In de jaren 1920 hadden de Indiaans-blanke relaties een dieptepunt bereikt. In 1927 zond de Braziliaanse Indianendienst de antropoloog Nimuendaju uit om in het kader van de grensafbakening de Indiaanse bevolking te tellen. Hij was getuige van het diepe wantrouwen van de Indianen, die van iedere "blanke" slechts verraad en wreedheid verwachtten.⁶⁵

Ook de Indianen van de meer afgelegen rivieren, zoals de Pirá, werden vanaf de laatste decennia van de vorige eeuw aangevallen door rubberhandelaren die hen doodden, verkrachten en afvoerden naar werkkampen langs de Vaupés en de Apaporis. De Indianen vertellen nog van de represailles die zij tegen de indringers namen, en tegen andere Indianen die hen de weg naar de verborgen malocas wezen. De blanken zaaiden terreur en doodslag, de Indiaanse stammen werden opgebroken en zijn naar de bovenloop van de kleine krekken gevlucht, waar vandaag nog velen wonen.⁶⁶

De kusiró

De strijd tegen de wandaden van de rubberhandelaren komt tot uitdrukking in Tukano beschrijvingen van de bosgeest kusiró. Deze naam komt ongetwijfeld van het Spaans cauchero, hoewel informanten zo'n verband ontkennen, zeggend dat de naam afgeleid is van de schreeuw van het wezen. De kusiró is een mensenetende, 1 meter lange, dikke en vette demon, die westerse kleding draagt (soms wordt een zwarte soutane genoemd) en sigaretten rookt. Uit vrees voor de kusiró vluchten de Indianen de jungle in of sluiten zich binnenshuis op. Gebarricadeerd in hun malocas, zijn ze te bang om naar buiten te gaan als ze hem horen, zelfs al raken voedsel en water op. Precies zo gedroegen de Indianen zich in de rubbertijd, als ze hoorden dat de rubbertappers in de buurt waren. Een Katholieke priester verbande tenslotte de kusiró uit de Papurí, door middel van lange rituelen met gebeden, wierook, wijwater en tabak, een combinatie van Katholieke en Indiaanse rituelen.⁶⁷

Tijdens de Tweede Wereldoorlog bracht een nieuwe rubberboom een volgende golf van kapitalistische penetratie in het Arawak gebied. In Colombia, Venezuela en Brazilië werden wegen en (lucht-) havens aangelegd. In verband met het gevaar van de Duitse onderzeeërs onderzochten de Verenigde Staten de Orinoco - Casiquiare - Amazonas route als mogelijk

⁶³Pérez 1988, pp. 441-444.

⁶⁴Malaver en Oostra, 1989.

⁶⁵Wright 1983, p. 548.

⁶⁶Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 6-8.

⁶⁷Jackson, Jean, 1982.

alternatief voor de Noord-Atlantische scheepvaartroute naar Engeland. In 1943 brachten Noord-Amerikaanse genietroepen een rapport uit over de ontwikkeling van de hoge Rio Negro, met plannen voor waterwerken als sluizen en stuwmeren in de grootste rivieren, om de export van de rubber te bevorderen. De groeiende militarisering van het gebied vanuit de drie landen bemoeilijkte de bewegingsvrijheid en overlevingskansen van de Arawak groepen.⁶⁸

In de loop der tijd werden de rubberhandelaren minder gewelddadig, maar de onderdrukking bleef voortbestaan: eind jaren 60 brachten vele Indianen van de Pirá-paraná nog steeds het grootste deel van het jaar door in de werkkampen.⁶⁹ Ook in de Mirití en Apaporis bleef dit systeem tot 1972 in stand.

De missies

De missies speelden vanaf ca. 1850 een belangrijke rol in het Braziliaanse regionale beleid. Zo registreerden missionarissen de Indiaanse woonplaatsen, om het innen van belastingen door de overheid te vergemakkelijken. In de jaren 1880 concentreerden de Capucijners de Tariana in dorpen van 1000 en zelfs 2000 inwoners, die echter niet bestendig waren.⁷⁰

De missionarissen geloofden dat de Yuruparí rituelen de aanbidding van de Duivel behelsden, en bespaarden kosten noch moeite om ze uit te roeien. Zij verbrandden de malocas, vernietigden de verentooien en andere rituele voorwerpen, en toonden de heilige instrumenten aan vrouwen en kinderen. Reeds Humboldt noemde een voorval waarin een missionaris de "duivelse dans" belachelijk wilde maken; de Indianen vluchtten hierop het woud in.

In 1883 kwam het tot een echte opstand. In het grote missiedorp Panaré besloot de Franciscaan Iluminato Coppi "Satan aan te vallen". Hij verzamelde de kinderen van de missie en toonde hen de heilige Yuruparí maskers, die alleen door geïnitieerde mannen gezien mogen worden. Dit ontstak de algemene woede van de Indianen. Kort daarop maakte hij de heilige voorwerpen opnieuw belachelijk in de kerk, tijdens de mis, en liet ze aan alle aanwezige vrouwen zien. Maar toen stonden de Indianen massaal op en dwongen de paters te vluchten voor hun leven. De "opstand van de Yuruparí" verdreef voor een tijd alle missionarissen uit de Braziliaanse Rio Negro.⁷¹

De Indiaanse gemeenschap stond voor een moeilijk dilemma. Hun godsdienst gebood hen vrouwen die de heilige voorwerpen hadden gezien, te doden, maar in dit geval was het

⁶⁸Wright 1983, p. 549.

⁶⁹Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 6-8.

⁷⁰St. Hugh-Jones 1979, p. 21; Jackson, 1982; Wright 1983, p. 543.

⁷¹St. Hugh-Jones 1979, pp. 4-5; Jackson, 1982; Iribertegui 1987, p. 33; Pérez 1988, p. 441.

uiteraard ondoenlijk de hele vrouwelijke bevolking om te brengen. De shamanen besloten het evenwicht met de geesten te herstellen via een algemene vastperiode van een maand.⁷²

In 1910 gaf Pius X de Braziliaanse Vaupés aan de Italiaanse Salesianen, die missie-internaten begonnen op te zetten langs de Vaupés, met een centrum in Yavaraté. Gedurende het hoogtij van de rubberboom stond de missionering op een tweede plan, maar vanaf ca. 1930 kreeg het huidige systeem van missieposten en internaten vaste vorm. Vanaf de jaren 40 werken Italiaanse en Nederlandse Salesianen ook in Venezuela, in het grensgebied van de Rionegro en de hoge Orinoco; in 1957 richtten zij de eerste Yanomami-missie op. De Protestantse, Noord-Amerikaanse New Tribes Mission begon er vrijwel gelijktijdig te opereren en er was vanaf het begin een bittere concurrentie tussen beide organisaties.⁷³

In Colombia begon de systematische evangelisering in 1914, toen Nederlandse Montfortianen missieposten opzetten langs de Papurí rivier. Het gebied was indertijd alleen toegankelijk vanuit Brazilië. Vanaf 1949 namen de Colombiaanse Xaverianen de prefectuur Mitú over. De Montfortiaanse missie vertrok naar de meer noordwaarts gelegen prairies van Vichada, waar ze vanaf 1956 een nieuwe missieprefectuur leidden.⁷⁴

De Nederlandse missie ging gepaard met massale vernietiging van Indiaanse maloca's en verplaatsing van de bewoners naar individuele huizen. De Montfortianen verbrandden de rituele instrumenten, dwongen de bewoners "westerse" dorpen te bouwen, elk met zijn eigen kerk. Na hun vervanging door de Xaverianen in 1949 verzachtte de "oorlog tegen de zonde" enigszins, vooral toen vanaf 1970 het missionair beleid van binnenuit ter discussie werd gesteld. Maar de economische afhankelijkheid van de Indianen werd steeds sterker: meer en meer fungeerden de missies als bron van goederen in ruil voor loonarbeid.⁷⁵

Vanaf de jaren 60 opereert ook het Summer Institute of Linguistics in het gebied, met meer dan 12 missieposten, vooral ten zuiden van de Vaupés rivier. Ondanks hun intensief programma van taalkundig onderzoek en Bijbelvertaling, heeft het SIL relatief weinig bekeerlingen gemaakt.⁷⁶ In de Pirá werd de eerste missiepost geopend in 1965. Vijf jaar later waren er vier van het SIL en een Katholieke, en werd de rivier bezocht door een groot aantal antropologen en overheidsinstanties. De invloed van SIL-zendingen was in de eerste jaren vooral economisch; vóór de taal voldoende te hebben beheerst om bijbelvertalingen beschikbaar te hebben, deden de zendingen slechts sporadisch evangelisatie. Zij verkochten handelswaren in ruil voor voedsel, handwerk en arbeid, en boden enige medische hulp.⁷⁷

⁷²Iribertegui 1987, p. 33.

⁷³Reichel 1968, p. 7; Jackson, 1982; Aarts, 1987; Malaver en Oostra, 1989 b.

⁷⁴Reichel 1968, p. 5; Martínez en Chaparro, z.d., p. 99.

⁷⁵Chr. Hugh-Jones 1979, p. 8; Jackson, 1982.

⁷⁶Reichel 1968, p. 5; Jackson, 1982.

⁷⁷Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 6, 9.

De Katholieke missies zijn het belangrijkste kanaal voor de Indiaans-blanke relaties na de ondergang van de rubberhandel. In Hugh-Jones' mening spelen de missies een complementaire rol aan de caucheros. Officiëel tegen de uitbuiting van Indianen, willen ze deze "beschaven".⁷⁸

Messianistische bewegingen

Sinds de missionering van de XVIIIe eeuw ontwikkelde zich onder kolonisten en Indianen in het Rio Negro stroomgebied een "volkskatholicisme", terwijl ook de traditionele religieuze dansen bloeiden. Halverwege de XIXe eeuw begon deze volksgodsdienst te wijzen op de sociaal-politieke behoeften. Bepaalde heilige dagen, zoals St. Jan (24 juni) werden gevierd met grote bijeenkomsten waarop men hoopte op een totale verandering van de door de rubberhandel ontstane onderdrukking.⁷⁹ Rond 1850 brak er op die datum bijna een opstand uit in San Carlos, van meer dan 150 Indiaanse krijgers tegenover drie blanken: twee Portugese handelaars en een Engelse onderzoeker. De spanning was hoog opgelopen na het bidden van het Ave Maria en het drinken van veel alcohol.⁸⁰

Onzekerheid en pauperisatie waren de achtergrond van grote messianistische bewegingen in de Vaupés, Isana en Xié tussen 1857 en 1860, vooral onder de Baniwa. Meerdere messias ("Christussen") verschenen op de Isana. Zij vermengden de Christelijke leer met de Jurupari praktijk, en allen leken ze de Indianen tegen de blanke bezetters op te stoken. Deze bewegingen, die waarschijnlijk ook de Bare meetrokken, duurden voort tot 1950, d.w.z. na de tweede grote rubberhause.⁸¹

De Baniba van de Isana volgden Venancio Camico, "Christus, gezonden door de Schepper", een Indiaan van Maroa, Venezuela. Hij was een machtige shaman, en had gewoond met een zwarte evangelische prediker. Hij leed aan catalepsia en stond volgens documenten diep in de schuld bij handelaren en officieren, die hem gevangen dreigden te nemen als hij niet betaalde. Aan de Isana begon Venancio te prediken, verklaarde de Indianen vrij van hun zonden en schulden, en beloofde een spoedige bevrijding. Hij profeteerde het eind van de wereld, dat plaats zou vinden op St. Jansdag, waarbij het vuur de hele wereld zou vernietigen, behalve de Isana, als zijn volgelingen met hem de rituele dansen bleven uitvoeren.⁸²

Venancio's boodschap was ingebed in de traditionele Arawak mythologie. Hij schiep een succesvolle bevrijdingstheologie op basis van oude hamanistische praktijken en de cultus van de Katholieke patroonheiligen. De nieuwe religie had een duidelijk politiek karakter: zij wilde

⁷⁸Reichel 1968, p. 7; Jackson, 1982.

⁷⁹Wright 1983, p. 543.

⁸⁰Pérez 1988, p. 438.

⁸¹Iribertegui 1987, p. 33; Pérez 1988, p. 441.

⁸²Wright 1983, p. 545.

los staan van de blanke godsdienst, met eigen priesters. Venancio's talrijke volgelingen waren afkomstig uit verschillende groepen van de Vaupés, de Xié en de Rio Negro, in Brazilië en Venezuela. Zij geselden zich, bedronken zich en leefden zich uit in frenetische dansen. Men dacht dat Venancio kon sterven, naar God reizen en weer opstaan om de zonden te vergeven. Een militaire strafexpeditie verspreidde hardhandig de Indianen die aan de Isana bijeen waren gekomen. In hun legenden bewonderen de Venezolaanse Arawak nog steeds zijn capaciteiten, zijn macht en zijn succesvolle strijd tegen de autoriteiten, die hem wilden doden.⁸³

Aniceto, een andere Christus, genoot jarenlang hoog prestige. Hij genas zieken en gebod zijn volgelingen geen akkers te zaaien, want zijn zegening was genoeg om de planten te doen groeien. Hij werd gevangen genomen en voor ruim een jaar tewerkgesteld in de kathedraal van Manaus.⁸⁴

Alexandre Christu, een Tucano van de Rio Negro, ging nog verder. Volgens documenten uit de tijd, verzamelde hij meer dan 1000 volgelingen in rituele dansen in zijn dorp aan de lage Vaupés. Zij waren bewapend met geweren, en bereid iedere blanke inneming af te weren. Er deden zich incidenten voor, die missionarissen en militairen overtuigden dat er een grote "samenzwering tegen de beschaafden" op touw was gezet, die hen allen uit de Rio Negro zou kunnen verdrijven. Alexandre's boodschap was revolutionair. De verhoudingen tussen Indianen en blanken zouden omgekeerd worden: de blanken zouden slaven worden, de Indianen heersen en de macht en rijkdom van de blanken bezitten, als compensatie voor de tijd dat de blanken hen hadden overheerst. Deze bewegingen vormden "een reële historische mogelijkheid om de heersende politiek-economische orde af te schaffen".⁸⁵

De Braziliaanse regering stuurde een onderzoekscommissie en militairen. Uit angst voor represailles verspreidden de Indianen zich; Venancio en Alexandre vluchtten met enkele volgelingen het oerwoud in. Gevluchte Indianen uit Venezuela trokken naar de Xié, uit Brazilië naar zijrivieren in Colombia. Anderen sloten zich niet bij hen aan, maar eisten wel de terugtrekking van de wreedste officieren, handelaren en missionarissen. De overheid verving een aantal van hen en schafte kort daarop het Directores-systeem af; het "beschavingsprogramma" hield op te bestaan. Tien jaar lang (1860-1870) hadden de Rio Negro-Indianen een betrekkelijke rust. Maar al spoedig wierp de rubberwinning zijn schaduw op het gebied; de uitbuiting verhefde zich weer en daarmee het Indiaans verzet.⁸⁶

In de hoogtijd van de rubber, aan het eind van de eeuw, herleefden de messianistische bewegingen aan de Vaupés en Isana. Opnieuw beloofden Tucano en Arawak religieuze leiders de bevrijding uit de situatie, de traditionele opvattingen combinerend met de verering van de Christelijke heiligen. En opnieuw reageerden de militairen door de leiders gevangen te zetten,

⁸³Wright 1983, p. 545; Iribertegui 1987, p. 33.

⁸⁴Iribertegui 1987, p. 33. Er bestaat enige verwarring tussen de auteurs rond de identiteit van Venancio en Aniceto.

⁸⁵Wright 1983, p. 546; Iribertegui 1987, p. 33.

⁸⁶Wright 1983, pp. 546-547.

want de Braziliaanse regering was als altijd bezorgd over de bewaking van de grenzen met Venezuela.⁸⁷ Tegen 1880 trad Vicente Cristo op, ook in de Vaupés. Hij kon de geesten van de doden doen verschijnen, en predikte de verdrijving van de blanken, vooral de "regatones", de varende handelaren. Zijn leer was synchretisch: zijn volgelingen dansten rond een kruis. De handelaren lieten hem gevangen zetten.⁸⁸

De Messiaanse verschijnselen hebben alles te maken met de diepe crisis die de rubberwinning voor de Indianen inhield. Iribertegui, zelf missionaris en antropoloog, verbindt de messianistische bewegingen en shamanistische opstanden aan de autochtone religie van de Indianen, i.h.b. de Yuruparí praktijk.⁸⁹ De bewegingen werden niet vergeten. Generaties lang bleven de Indianen de nieuwe rituele dansen uitvoeren, en hoop putten uit Venancio's en Alexandres' woorden. Ook in de Vaupés behouden de Indianen nog altijd een levendige herinnering aan de messianistische bewegingen van 1850-1880.⁹⁰

Sofia Muller

In de jaren 40 verscheen de roemruchte Noord-Amerikaanse zendeling Sofia Muller aan de Rio Negro. Zij werkte in de grensrivieren van Brazilië, Venezuela en Colombia, en vestigde fundamentalistische gemeenschappen onder de meeste stammen. Zij opende de weg voor de New Tribes Mission in de twee laatstgenoemde landen, maar was zo mogelijk nog radicaler dan de overige zendingen van dit genootschap. Haar opvattingen over de Indiaanse culturen verwoordde ze als volgt:

De cultuur vernietigen? Ik zou niets liever willen! Die dronkenschap en die wilde dansen. We weten toch allemaal dat die dansen immoreel zijn. Die idioten hadden allerlei tovenarijen. De mannen dronken en dansten de hele nacht, daarna gingen ze het bos in om hun vuiligheden te doen.⁹¹

Terwijl de Indianen versnipperd raakten, beschikte Muller blijkbaar over grote bewegingsvrijheid, want al spoedig werd ze zo invloedrijk in de drie landen dat men begon te spreken over haar "fundamentalistisch imperium". Na haar eerste massale bekering groeide haar Messiaanse reputatie onder vele stammen. Zij bekeerde de Curripaco van de Guaviare en spoedig daarna de Cubeo, de Guayabero en anderen. In de Vichada vestigde Muller haar basis bij de Puinave aan de Orinoco; ze verwierf ook grote invloed op de Sikuani (Guahibo), de Piapoco en de Piaroa. In Colombia won zij in korte tijd duizenden bekeerlingen onder de Arawak groepen ten noorden van de Vaupés. Muller's Worldwide Evangelical Crusade -zoals haar zending

⁸⁷Wright 1983, pp. 547-548.

⁸⁸Iribertegui 1987, p. 33.

⁸⁹Iribertegui 1987, pp. 32-33.

⁹⁰Wright 1983, p. 546; Hugh-Jones 1988, p. 151.

⁹¹Interview met David Stoll, 1975.

toen heette- had een tijdlang een post aan de Cuduyarf. De Cubeo, van wie zij velen bekeerde, waren in 1970 verdeeld in een Protestantse en een Katholieke factie. De New Tribes Mission werkte later langs de Guaviare, Infrida, Isana en Guainía rivieren.⁹² Over haar optreden onder de Puinave wordt gemeld:

De Protestantse missie deed haar intrede in 1943, eerst met het individuele werk van Sofia Muller en vanaf ca. 1963 met de New Tribes Mission. (...) De methoden en overheersingsmechanismen van de Protestantse zending verschilden sterk van de traditionele werkwijze van de Katholieke missionarissen. Het belangrijkste verschil is dat de Protestantse missie niet fungeerde als een centrum voor economische ruil. De evangelisering richtte zich op de vorming van volwassenen tot pastoors. De eigen taal werd niet verboden, maar gebruikt om het Nieuwe Testament te vertalen en op schrift te stellen. Tegelijk hiermee werden kinderen en volwassenen tweetalig gealfabetiseerd; verder werden evangelische rituelen ingevoerd, aangepast aan de traditionele ceremonieën, waarbij de bevolking zich van verre verzamelde in een enkel dorp, en ook goederen uitwisselde. (...) Sofia Muller scheidt de Indianen af van de nationale samenleving om hen te beschermen... De rubberhandel had hen uit hun grondgebied ontworteld; Sofia Muller doet hen terugkeren en vestigt hen in vaste dorpen om hen beter te kunnen controleren.⁹³

De Arawak van de Isana in Brazilië verzamelden zich van veraf om haar te horen, en begeleidden haar in vele kano's van dorp naar dorp. In tientallen dorpen bouwden zij huizen voor haar. Zij vroegen haar om broeken uit het Paradijs, om hun gewassen te doen groeien, om hen voor ziekten te beschermen en om boze geesten te verdrijven. Zij predikte dat ze door God gezonden was en dat men zich moest voorbereiden op het einde van de wereld en de terugkeer van Christus. Net als in vorige generaties, kwamen de Arawak menigten bijeen om met dagenlange dansen en gezang die gebeurtenis af te wachten.⁹⁴

De huidige Curripaco dorpen langs de Isana, van elk tussen 15 en 20 huizen, zijn onder druk van de zending opgebouwd met een stratenplan rond een centraal plein. In ieder dorp staat een "Conferentiehuis", die enkele gemeenschappelijke functies van de maloca overneemt. Omdat de zandgronden van de Isana na een paar jaar uitgeput raken, zijn de vaste dorpen nu omringd door stukken onvruchtbaar land en moeten de akkers steeds verder weg gezocht worden. In 1980 waren er geen zendelingen op de Isana, maar Indiaanse pastores met de bijbel in eigen taal.

Na verloop van een generatie had de evangelische godsdienst wortel geschoten, maar ten koste van de traditionele religie, de sociale structuur, afhankelijkheid van de zendelingen en verdeeldheid onder de Indianen. De eigen cultuur is onderdrukt; ceremonieën en dansen, initiatierituelen en genezingen, shamanisme, yagé, coca of tabak zijn verdwenen. Maar zonder directe externe invloed, worden Indiaanse pastors gevormd, en zij verzorgen een rituele cyclus

⁹²Martínez en Chaparro z.d., p. 99; Jackson, 1982; Wright 1983, p. 549.

⁹³Triana 1987, pp. 105-106.

⁹⁴Wright, 1983, pp. 549-550.

van bijbelvergaderingen: het Avondmaal (maandelijks, voor 4/5 dorpen), en de Conferentie (jaarlijks, waarbij heel de Isana bijeenkomt).⁹⁵

Onder de "misdaden", begaan tegen de Arawak in naam van de godsdienst, noemt Wright:

1- Verbod van de bruidsdiensten aan de ouders van de bruid, en het huwelijk tussen cross-cousins. De NTM stimuleren de interetnische huwelijken, mits beide partners uit Protestantse familie komen. Deze beperking en hun minachting voor de tribale verwantschapsregels, leiden tot de fragmentering van de fratrieën en de vorming van nieuwe sociale verbanden.⁹⁶

2.- Uitsluiting van sociaal contact van de rituele specialisten die zich niet bekeren: campagnes tegen de traditionele rituelen, de rituele voorwerpen en de mediums van de ruilceremonieën. Bier, tabak, dansen, mythen en shamanisme zijn alle zonden en "wegen van de duivel". De magische fluiten werden verbrand, de heilige muziekinstrumenten en toverstenen in de rivier gegooit, en de mythen ondermijnd via de bijbelvertalingen.

3.- Bedreigingen door pastoors en evangelische Indianen tegen de niet-bekeerden, o.a. door het verspreiden van geruchten en tractaten over het eind van de wereld in 1983.

4.- Campagne tegen de Katholieke Indianen, soms met middelen als vernietiging van kapellen en beelden. De radicale predikers schiepen diepe barrières tussen Protestantse en Katholieke Indianen. Een Messiaanse figuur, een Baniba uit Colombia, bekeerd door de Protestanten, verklaarde zich Christus en beloofde een beter leven voor zijn volgelingen. Met een talrijke groep, trok hij het Isana gebied door om de Katholieke kapellen te vernietigen, tot de SPI (Braziliaanse Indianendienst) hen kon verspreiden.⁹⁷

Toch blijft onder alle twijfel en de imitatie van de blanken een Arawak identiteit: de bekering is ook een overlevingsstrategie van mimetisme. De evangelische rituelen zijn sociale bijeenkomsten die de Pudali vervangen. De Katholieke onderzoeker Iribertegui ziet in het Protestantse fanatisme van veel Indianen een verlengde van hun eerdere Messianistische bewegingen. Evenals deze bewegingen, bracht Muller een antwoord op de onmenselijke crisis van de rubberhandel. Ook Triana brengt haar succes in verband met de mythen van de Curripaco en Puinave over "messiaanse" cultuurhelden als Fupana en Ducjin, die hen hun wijsheid hadden geleerd. Zij waren vertrokken en ze zouden terugkeren, omdat ze niet gestorven waren. Deze thema's vergemakkelijkten Muller's werk. Zij verving hun mythologie door het Nieuwe Testament. Haar doel was de verdrijving van alle traditionele opvattingen, maar de Indianen zelf vervlochten beide conceptuele systemen (syncretisme): de evangelische voorganger verricht de vroegere taken van de shaman.⁹⁸

⁹⁵Nicolás Journet, lezing tijdens symposium over Vaupés-Indianen, British Council, Bogotá, 1978.

⁹⁶cf. Wright 1983, p. 551.

⁹⁷Iribertegui 1987, pp. 33-34.

⁹⁸Wright 1983, pp. 550-551; Triana 1987, pp. 105-106.

Tegenwoordige toestand:

Als gevolg van deze ongelijke contactgeschiedenis, vertonen de Indianen van het Vaupés/Rio Negro gebied tegenwoordig verschillende graden van sociaal-culturele verandering. De sterkste acculturatie heeft plaatsgevonden langs de Río Negro en de Guaviare; in mindere mate, langs de Vaupés, de Papurí, de Cuduyarí en de Inírida rivieren. Het meest worden de traditionele Tucano culturen bewaard onder de groepen van de moeilijk toegankelijke rivieren Piráparaná, Apaporis, Cananarí, alsook de Isana.⁹⁹ De Arawak groepen, evenals de Geral sprekende Indianen stroomafwaarts de Rionegro, ondergaan een sterk verlies van hun identiteit. Sinds jaar en dag is het hier ongunstig als Indiaan bekend te zijn. Een meerderheid kiest voor assimilatie. Tegenwoordig zijn er belangrijke verschillen in de situatie van de Indianen aan de Colombiaanse, de Venezolaanse of de Braziliaanse oevers van de Rio Negro.

Internationale grenzen en religieuze verschillen verdelen de Indiaanse volken en ontwortelen hun maatschappelijke orde. De (Italiaanse!) Salesianen in Brazilië herhaalden keer op keer tegen "hun" Indianen dat "de Colombianen, aan de andere kant van de grens, zijn "anders" en inferieur aan ons Brazilianen" - terwijl de Indianen aan beide zijden van de grens tot dezelfde taalgroep behoren.¹⁰⁰

Sterke onderlinge verdeeldheid (factievorming) is het belangrijkste resultaat in Vaupés van de activiteit van de verschillende missieorganisaties. De Indianen als geheel zijn de grote verliezers in deze ideologisch-politieke rivaliteit. Zij proberen wel de verschillende "blanken" tegen elkaar uit te spelen, in hun eigen belang, maar vaak zonder succes. In 1970 was er onder de Cubeo een culturele revitalisatie, waarbij lang verboden rituelen opnieuw werden uitgevoerd, en gemeenschapshuizen werden herbouwd die missionarissen vroeger hadden verbrand.¹⁰¹

In Colombia zijn bijna alle Curripaco dorpen Protestants. De eigen taal is levend, maar de traditionele cultuur bijna uitgestorven. Langs de Rio Negro waren er geen coöperaties, en leefden de Indianen in sterk isolement van de autoriteiten in Pto. Inírida.¹⁰²

De invloed van de kolonisatie in het Guaviare gebied -meer westelijk gelegen en goed bekend bij Nederlandse ontwikkelingswerkers- doet zich ook in de Vaupés en Guainía gelden. In 1987 werd het gebied overspoeld door fortuinzoekers, nadat op de Colombiaanse TV de vondst van goudmijnen was vermeld in de grensstrook met Brazilië. De snel groeiende hoofdstad Pto. Inírida werd zwaar gemilitariseerd en onderging aanvallen van de guerrillagroep FARC. Het leger treedt hardhandig op tegen de kolonisten, terwijl de feitelijke macht in het gebied wordt uitgeoefend door de verzetsorganisaties. Ook de cocaïnehandel heeft de

⁹⁹Correa, 1984.

¹⁰⁰Jackson, 1982.

¹⁰¹Jackson, 1982.

¹⁰²Malaver en Oostra, 1989.

streek in haar greep. In 1988 dook in een van de kolonistendorpen in Guaviare een aantal Nukak-Indianen op, die tot de laatst overlevenden van tot dan toe vrijwel onbekende nomadische groepen behoorden. Zij waren op de vlucht nadat onbekende gewapende blanken een deel van hen had vermoord. De overheid verplaatste hen naar Mitú en vervolgens naar een reservaat aan de lage Infrida, onder de hoede van de New Tribes Mission.¹⁰³

In Venezuela is sinds de rubberhausse de acculturatie aan de Rio Negro versneld. De Baré hebben vrijwel geheel hun taal verloren; nog slechts een handvol mensen verstaan Baré. Naburige groepen zijn hier niet ver van verwijderd. De laatste bekende Baré shaman, don José Hilario Maroa, stierf rond 1970. Rituele elementen zijn vrijwel geheel verdwenen; slechts enkele fragmentarische traditionele opvattingen overleven als folkloristisch bijgeloof.¹⁰⁴ De gemeenschappen zijn afhankelijk van missie en overheid. Er vindt sterke emigratie plaats naar Pto. Ayacucho; de laatste 20 jaar is er een constante bevolkingsafname in de meeste gemeenschappen. San Carlos, vroeger de bruisende rubberstad, telt in 1989 evenveel verlaten als bewoonde huizen; slechts de militaire en missionaire bases houden een stedelijke structuur in stand. Ook de kleine Indiaanse dorpen langs de oevers van de rivier lopen leeg.

De laatste decennia, met de democratie in Venezuela, wekken politieke campagnes om de 5 jaar een soort van "Messiaans" verwachtingspatroon. Ook zij proberen de Indianen mee te slepen, om uit de situatie van economische en sociale marginaliteit te ontsnappen, maar keer op keer volgt een desillusie.¹⁰⁵ De etnisch-tribale identiteit vervaagt tot een regionale Rio Negro-identiteit -de Venezolaanse versie van de caboclicación en de indio genérico-, met de grote rubberbaronnen als focale figuren. Om hen te onderscheiden van de Yecua en de Yanomami, noemen de missionarissen de Arawak Indianen "criollos", blanken, of noemen zij zichzelf zo.¹⁰⁶

Hill (1982) vermeldt een revitalisatiebeweging onder de Arawak van Venezuela -Baré, Baniba en Guarequena- langs de Rio Negro, met hernieuwde opleving van de Pudali feesten als uitdrukking van culturele identiteit. De dansen en de bijbehorende muziek langs de Guainía zouden een pan-Arawak identiteit uitdrukken. Maar tijdens veldonderzoek in 1989 was hier weinig van te merken. Ook Pérez is sceptisch over de mogelijkheden van cultureel voortbestaan van de Arawak groepen in Venezuela. Hij besluit zijn artikel dan ook met een foto van in het wit geklede meisjes: "Afstammelingen van de Baré in een Katholieke ceremonie".¹⁰⁷

¹⁰³Molano, 1987; LASO documentatie.

¹⁰⁴Pérez, 1988.

¹⁰⁵Iribertegui 1987, p. 34.

¹⁰⁶cf. Malaver en Oostra, 1989.

¹⁰⁷Wright 1983, p. 552; Pérez 1988, pp. 444-448, 465, 471-473; Malaver en Oostra, 1989 b.

Samenvatting: Belangrijkste processen

In de Vaupés bewijst culturele identiteit zich als een plastische materie. Etniciteit, zoals de Indianen aanduiden in hun talloze groepnamen, wordt gegeven door afstammingsrelaties, die steeds opnieuw de verhoudingen tussen groepen vaststellen. Binnen een wijd cultureel gebied zijn vele onderling autonome taalgroepen met elkaar verbonden: het "Multilingualisme". Hier is geen overheersende groep, maar wel een hiërarchie, waarin het meest uitgesproken verschil in rang dat tussen landbouwers (Tucano, Arawak) en jagers/verzamelaars (Macu) is. Deze relaties zijn onderhandelbaar, en worden voortdurend beïnvloed door het historisch proces: de gevolgen van de kolonisatie.

In de mythen over de blanken overheersen de vrees voor hun gewelddadig karakter en het besef van de Indiaanse oorsprong van hun religieuze macht, die zij gestolen hebben. Dezelfde elementen karakteriseren de opkomst van messianistische verzetsbewegingen tegen de rubberhandel en de missie. Tussen de diverse missionarissen en de inheemse godsdienst heeft een werkelijke "Oorlog van de goden" gewoed, die nog niet is beslist.¹⁰⁸

De mythen maken gewag van het Amazonas rivierstelsel als oorsprong van de Indiaanse culturen. De geografie, de rivieren die door het Indiaans territorium stromen, heeft dan ook een diep stempel gedrukt op de cultuurgeschiedenis. Bevaarbare routes (Rio Negro-Casiquiare) waren fataal voor de Indiaanse volken, vanwege hun belang voor de blanken. Daarentegen beschermden de vele watervallen van de westelijke stromen de Indiaanse culturen.

¹⁰⁸titel van een film van B. Moser over missies en Indiaanse cultuur in de Vaupés, jaren 1970.

9. MYTHE EN MESSIANISME BIJ DE CANELA

De Timbira groep behoort tot de Gé taalfamilie in Brazilië, en omvat de Apinayé, de Canela (Ramkokanekra), de Krikati, de Kraho en de Gaviões, elk met eigen onderverdelingen. De Canela worden gerekend tot de "Oostelijke Timbira"; tot hun groepen behoren de Ramkokanekra en de Apanyekra. Zij wonen in de savanne, aan de zuidoostelijke rand van het stroomgebied van de Amazonas, in Maranhão, Brazilië.

Vanaf het begin van de XVIIIe eeuw waren de Ge stammen (o.a. Cayapó, Kraho, Timbira, Ramkokanekra) slachtoffers van blanke kolonisten en slavenjagers, die binnenvielen vanuit de Maranhão. Zij werden meegesleurd in doorlopende oorlogen, onderling en tegen de blanken. Deze conflicten liepen door tot ver in de XXe eeuw. Zo hielpen de Ramkokanekra-Canela in 1901 de regeringstroepen bij het neerslaan van een opstand van de Guajajara. In de jaren 1930 telden de Ramkokanekra nog ca. 300.¹

De mythe van Auké

De contactmythe van de Canela werd opgetekend en gepubliceerd door Nimuendaju (1946). In de jaren 70 zijn twee structuralistische analyses van Braziliaanse antropologen verschenen. Roberto da Matta (1971) beschouwt het Auké verhaal als een voorbeeld van "anti-mythe": een mythe over de blanken, verschillend aan de overige Canela mythologie - da Matta vergelijkt hem daarom met de "traditionele" mythe over de oorsprong van het vuur. Carneiro da Cunha (1973) vergelijkt dezelfde mythe met een andere "tekst": het relaas van de messianistische beweging van de Canela in 1963. Er blijken zoveel structurele overeenkomsten te zijn dat de beweging een "opvoering" van de mythe genoemd kan worden. Beiden baseren zich op de publicatie van Nimuendaju. In hun analyses zeggen da Matta en Carneiro da Cunha zeer weinig over de etnografische kontekst, de geschiedenis van de Canela en de Indiaans-blanke verhoudingen.

Auké²

Een "publieke" vrouw in een dorp, Amcokwei, werd zwanger. Toen ze zich met vele anderen aan het baden was, hoorde ze plotseling de schreeuw van een wilde cavia. Ze keek alle kanten uit, maar kon niet zien waar het geluid vandaan kwam. Kort daarna hoorde ze het opnieuw. Ze ging met de anderen naar huis en ging op haar bed rusten, toen ze de roep voor de derde maal hoorde, en ze merkte dat het uit haar eigen lichaam kwam. Toen hoorde ze het kind zeggen:

- Moeder, ben je al moe mij te dragen?
- Ja kind, antwoordde ze. -Kom eruit!
- Goed, op die en die dag kom ik eruit.

¹Lowie 1946, pp. 479-480.

²Da Matta 1971, pp. 274-275.

Voor de geboorte ging Amcokwei alleen het bos in. Ze legde bladeren op de grond en zei:

- Als je een meisje bent zal ik je houden, maar als je een jongen bent, zal ik je doden.

Er werd een jongen geboren. Ze groef een kuil, begroef het kind, en ging terug naar huis. Haar moeder vroeg haar naar het kind en schold haar uit toen ze gehoord had wat zij gedaan had. Ze zei dat ze de jongen naar zijn grootmoeder had moeten brengen. Amcokwei ging het kind opgraven, waste het en bracht het naar huis.

Amcokwei wilde het niet verzorgen, maar haar moeder deed het in haar plaats. De kleine Auké vroeg zijn moeder:

- Wil je me niet hebben?

Toen werd ze bang, en antwoordde:

- Ja, ik zal je verzorgen.

Auké groeide zeer vlug. Hij had de macht om zich in allerlei dieren te veranderen. Als hij baadde werd hij een vis; en als hij met anderen naar het veld ging werd hij een tijger, waardoor hij zijn familieleden de stuipen op het lijf joeg. Amcokwei's broer besloot de jongen te doden. Terwijl hij vlees zat te eten knuppelde zijn oom hem van achteren neer, en begroef hem achter de hut. De volgende morgen kwam de jongen weer thuis, vuil van aarde.

- Grootmoeder, waarom heb je me gedood? vroeg hij.

- Je oom wilde je doden, omdat je de mensen bang maakt!

- Nee, beloofde Auké, ik zal niemand meer kwaad doen.

Maar niet lang daarna, spelend met andere kinderen, veranderde hij zich weer in een tijger. Toen besloot zijn oom zich van hem te ontdoen. Hij vroeg hem mee te gaan honing verzamelen. Ze doorkruisten twee bergketens. Toen ze op de top van de derde stonden, greep de man de jongen en wierp hem in de afgrond. Maar Auké veranderde zich in een droog blad en dwarrelde zachtjes neer. Hij hoestte, en rondom zijn oom verschenen steile rotsen, waar hij niet meer uit kon. Auké ging naar huis en zei dat zijn oom later zou komen. Na vijf dagen toverde hij de rotsen weg, waarop zijn oom, half dood van de honger, thuis kwam.

Hij probeerde nogmaals Auké te doden: hij liet hem op een mat zitten en gaf hem te eten. Maar Auké zei dat hij heel goed wist wat hij van plan was. Toen knuppelde hij de jongen neer en verbrandde hem. Daarop verlieten allen het dorp en gingen ver weg wonen. Amcokwei huilde, maar haar moeder zei:

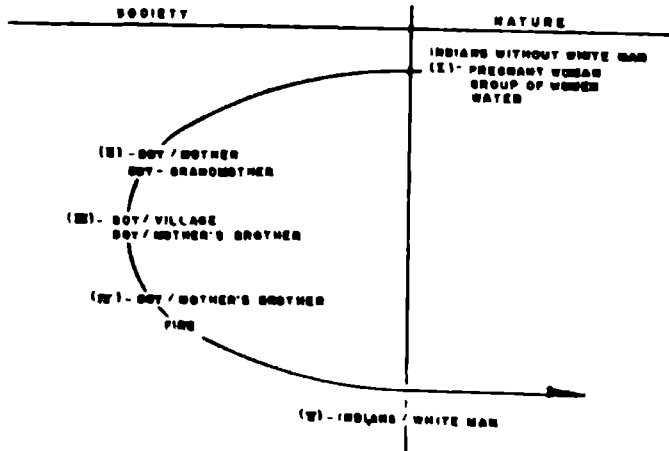
- Waarom huil je nu? Jij wilde hem zelf toch ook doden?

Na een lange tijd vroeg Amcokwei de hoofdman en de ouderen om Auké's as. Ze stuurden twee mannen naar de verlaten nederzetting om te zien of de as er nog was. Toen ze er aankwamen, zagen ze dat Auké een blanke was geworden. Hij had een groot huis gebouwd, en hij had de zwarten geschapen uit het zwarte hout van een boom, paarden van bacuri-hout, en vee. Hij liet de twee mannen zijn landgoed zien.

Toen liet hij zijn moeder halen om bij hem te komen wonen. Auké is Ketzer Dom Pedro II.³

Diagram van de Auké mythe

bron: Da Matta, 1971.



De messianistische beweging van 1963

In 1963 kwam er een Messiaanse beweging voor onder de Ramkokanekra-Canela, die uitmondde in hun deportatie naar het oerwoud. Op basis van eerdere verslagen geeft Manuela Carneiro da Cunha hier de volgende versie van:⁴

De beweging van de Ramkokanekra kwam voort uit de profetieën van een zes maanden zwangere, getrouwde vrouw, Kee-kwei. Toen ze eens alleen op de akker cassave aan het oogsten was, gebaarde haar kind haar met hevig getrap dat het te warm was in de zon, dat ze in de schaduw moest gaan. Ze zei dat haar vader terugkwam van de jacht en dat er water op het vuur moest worden gezet. De jager kwam met de aangekondigde dieren, maar Kee-kwei vertelde haar man nog niets. Het kind liet haar vervolgens weten dat zij geen seksuele relaties met hem moest hebben. Hierop lichtte zij haar man in, en 's avonds gingen ze het dorp in. In het licht van de volle maan zagen ze hun kind verschijnen, achter het huis, in de

³Pedro II regeerde van 1831 tot 1889.

⁴Carneiro da Cunha 1973, pp. 6-9.

gedaante van een mooi meisje van elf jaar, gekleed en opgemaakt in de Canela stijl. Ze zei de zuster van de mythische Auké te zijn, en kondigde haar geboorte aan voor de 15e mei 's middags. De volgende morgen zou zij al groot zijn, en de Canela zouden rijk worden, in de steden wonen en vliegtuigen en autobussen besturen, terwijl de blanken met pijl en boog in het bos moesten jagen. De machtsverhoudingen zouden omkeren.

Ze waarschuwden familieleden, die het nieuws naar de dorpsraad brachten. Het meisje, door haar moeder Krää-kwei genoemd, veranderde in een slang en maakte haar kleine broertje bang, maar haar moeder zei dat ze haar niets moesten doen.

Andere dorpen kwamen op de hoogte, en de drie tribale afdelingen verzamelden zich rond Kee-kwei. Tien dagen later keerde zij aan het hoofd van haar stam terug naar hun traditionele dorp Ponto. Hier dansten en zongen de Indianen om Auke en zijn zuster te verblijden. Kee-kwei organiseerde een groep getrouwen, jongeren die zij rijkelijk verzorgde en die samen in enkele huizen woonden.

De dansen en liederen die de kern van de cultus vormen, werden verdeeld over vier dagen Canela dansen en drie dagen Braziliaanse dans per week. Slechte dansers werden gestraft: ze moesten de volhardenden sexueel terwille zijn. Sexuele relaties werden in het weekend verboden, en de andere dagen alleen buiten het dorp toegestaan.

De Ramkokanekra eigenden zich het recht toe, vee van de naburige veehouders te vangen. De offers die aan de profetes gedaan werden, zouden honderdmaal worden vergoed, de dag van de geboorte van het kind. Via haar zei Auké dat de Indianen zo nodig het vee mochten nemen: de runderen zijn immers oorspronkelijk van hem.

Twee dagen vóór de aangekondigde datum, baarde Kee-kwei een dood jongetje. Dit voorval werd prompt toegeschreven aan de kwade kunsten van een Apanyekra-Canela man, die vergeefs om Kee-kwei's gunsten had gedongen. Het jongetje was slechts "een beeld" van Krää-kwei. Na een bezoek aan Auké in de hemel (zijn as is de Wolk van Magalhães) nestelde zij zich met haar broer (Auké) in de moederschoot. Auké was teruggekeerd, naar de aarde gebracht door zijn zuster; zij zouden "uitkomen" om grote daden te verrichten, om de dans van de Indianen te belonen. Auké vroeg achter Kee-kwei's huis een grafmonument te bouwen voor de dode baby.

Krää-kwei hield niet van haar vader; de profetes stuurde hem weg en trouwde met de zoon van de aanvoerder Kheecë. Bij deze gelegenheid schreef ze de doorbraak voor van de sexuele taboes tussen verwanten (incestverboden).

Begin juli, geïrriteerd door de veediefstal, verbrandden de veehouders het dorp. Vier Indianen kwamen om, ondanks de onkwetsbaarheid die Kee-kwei hen had beloofd. Er ontstond twijfel onder een groep vrouwen, die ervan werden beschuldigd met hun vervloeking Auké en zijn zuster te hebben doen vertrekken. Na verdere verwikkelingen kwam de Indianendienst SPI tussenbeide om de Canela "voor hun eigen veiligheid" te verplaatsen naar het reservaat van de Guajajara-Indianen in het oerwoud.

Belangrijke punten:

De mythe van Auké toont de Indiaanse origine van de blanke en zijn bezittingen; de voorstelling van de zwarten als geschapen door de blanken, en de ambivalente positie van Auké, als bemiddelaar tussen de Indiaanse en de blanke groep.

De relatie tussen mythische en historische tijd wordt gegeven in de actualisering van de Auké-mythe in een messianistische beweging.

De beweging van 1963 was een "toepassing", een praktische uitoefening van de mythe van Auké. De waarden en relaties worden omgekeerd, maar de spelregels - de structuur van de mythe- blijven dezelfde, mythe en beweging zijn twee voorbeelden van hetzelfde model.⁵

Carneiro da Cunha behandelt de mythe en het verhaal van de opstand van 1963 als structurele transformaties van elkaar. Er zijn systematische verbanden, correlaties en opposities, met name voor wat betreft de verwantschapsrelaties en de seksuele codes. In de mythe wordt Auké bijvoorbeeld geboren uit een "publieke vrouw" (dus "blanken zijn hoerenzoons"). In de messianistische beweging worden incestueuze relaties gepropageerd om kenmerken van de blanken over te nemen, die als losbandiger in hun seksuele relaties worden gezien. Mythen en sociale bewegingen van andere Gevolken (Kraho, Apinayé en Gaviões) illustreren deze relaties verder.

De beweging kan alleen slagen als hij overeen stemt met de inheemse cognitieve structuren, onafhankelijk van het "succes" van de leider. Dat de profetieën niet (altijd) uitkomen, is geen nederlaag, zolang aan de intellectuele behoeften van de bevolking wordt voldaan.⁶

⁵Carneiro da Cunha 1973, p. 33.

⁶Carneiro da Cunha 1973, p. 34.

10. HET VERZET VAN DE PANCHE

Het laatste "verhaal" van deze bloemlezing speelt zich niet af in het Amazonegebied, maar in de Colombiaanse bergen, op een moment dat die nog nauwelijks in kaart waren gebracht door de eerste Spaanse veroveraars. Het is van belang, want het toont aan dat ook daar en toen, Indiaanse verzetsbeelden ontstonden die geheel analoog zijn aan de Amazonas mythen en messianismen.

De geschiedenis

In 1557 was Nieuw-Granada (het huidige Colombia) nog nauwelijks veroverd; de hoofdstad Santa Fe de Bogotá was nog geen twintig jaar daarvoor gesticht. De Spaanse veroveraars twistten onderling over de status van hun nieuwe bezittingen en de verdeling van de Amerikaanse rijkdommen. Enkelen van hen wilden zich zelfs geheel losmaken van de Spaanse kroon. Na bloedige strijd werd het koninklijk gezag hersteld, maar de conquistadores verkregen in ruil hiervan vergaande rechten over de Indiaanse gebieden en arbeidskracht, middels de instelling van de zogenaamde encomiendas.¹

Dit drukte zo zwaar op de Indianen dat zij een wanhopige strijd ondernamen om zich te bevrijden -niet de eerste en ook niet de laatste keer-. In het land kwamen zij in opstand. In de Magdalena vallei stonden de Páez op, de Sutagao in het Zuiden, en de Indianen rond Vélez in het Noorden, waardoor de voornaamste Spaanse vestigingen als Santa Fe (Bogotá) bedreigd werden. In de Cauca vallei streden de gorrones en de buga, die de verbindingen naar het Zuiden, met Popayán en Perú afsneden, en in het centrale gebergte de Pijao, de Quimbaya en de Panche.

Over deze laatste groepen gaat het volgende verhaal, dat door de Colombiaanse ethnohistoricus Juan Friede is overgenomen uit het dienstverslag (1562) van de Spaanse luitenant Guevara, belast met het neerslaan van de opstand. Het is een opmerkelijk relaas, dat frappante overeenkomsten vertoont met eerder in dit boek behandelde mythen, duizenden kilometers en eeuwen ver verwijderd in de tijd.

De Quimbaya, befaamd om hun rijkdom aan kunstzinnig en fijn bewerkt goud, waren in eerste instantie zonder veel strijd onderworpen. Maar in 1557 weigerden ze nog langer voor de blanken te werken, en ze verzamelden zich om een militaire leider te kiezen en hun strategie te bepalen. Hier waren ook afgevaardigden van de Panche aanwezig, een meer Oostelijk levende Carib stam, die de Spanjaarden een niet aflatend verzet hadden geboden. De oorlogszuchtige yanaconas² van de streek van de Carrapas waren goed bewapend met pijlen en bogen, en verheugden zich op de komende strijd:

¹Friede, 1963

²Indianen uit diverse woonplaatsen, die eerst door de Inca's, later door de Spanjaarden als dwangarbeiders verplaatst werden voor openbare diensten in willekeurige gebieden binnen hun rijk.

- Nu gaan we de christenen van Cartago doden en vervolgens die van Anserma; want de christenen van Bogotá, Tocaima, Ibagué en Mariquita zijn al gedood door de Indianen van Santafé. En daarom willen wij al de christenen hier doden.

Zulke geruchten voedden de hoop van de Indianen, zich van het Spaanse juk te ontdoen. De Panche speelden een belangwekkende rol in deze opstand, die de Spanjaarden ter ore kwam via hun tolk Alonsico. Volgens hem waren het deze rebellen, die het nieuws over de dood van de Spanjaarden verspreidden. Zij waren naar Carrapa gekomen, en vroegen de Indianen zich bij hen aan te sluiten, in naam van "een gouden god, die hen kwam helpen de christenen te doden". De Indianen reageerden enthousiast.

De volgende tekst is de transcriptie van de ondervraging van deze al enigszins geaccultu-reerde Indiaan over de details over deze "Messias".³

- Gevraagd of genoemde yanaconas de getuige vertelden, op welke manier de Panche-Indianen hen waren komen roepen, wat die gouden god was en hoe groot, en of hij uit zichzelf kwam of gebracht werd, zei deze getuige: dat hij volgens hen klein was en in de vorm van een Indiaan, en dat hij geen kleding aan had maar geheel van goud was, en dat deze gouden god deze Quimbaya-Indianen in hun eigen taal toesprak en dat deze gouden duivel vroeg: - Waar zijn de Indianen van Carrapa? en opdracht gaf hen te gaan halen; en dat ze de Indianen van Anserma niet moesten waarschuwen, opdat de christenen er niet van zouden horen; dat eerst de christenen van Cartago gedood moesten worden, en vervolgens die van Anserma.

- Gevraagd of die gouden duivel met de Indianen meevocht tegen de christenen in de hinderlagen, zei hij: dat hij niet vocht, maar dat hij hen zei dat als de christenen allemaal samen verschenen met hun paarden, hij hen zou verbranden met vuur van binnenuit de aarde.

- Gevraagd waar men zei dat deze gouden duivel vandaan was gekomen, zei hij: dat hij uit de hemel was gevallen en dat hij de zoon was van een andere duivel die bij de Panche was.

- Gevraagd wat die gouden duivel bij de Panche deed, zei hij: Dat men zei dat hij neerzat, omdat hij heel oud was en dat hij zijn zoon met de Panche naar de Quimbaya-Indianen gestuurd had, en hem gezegd had dat als de christenen de Indianen zouden doden, hij een Indiaan moest sturen om hem te roepen, dat hij dan de Quimbaya Indianen zou komen helpen, met vele andere Panche-Indianen.

- Gevraagd of hij wist wat deze kleine duivel nog meer tegen de Quimbaya-Indianen had gezegd, zei hij: Dat volgens die yanaconas deze gouden duivel hen zei dat de varkens en paarden niet aan hun eigenaars gegeven moesten worden, maar dat ze de varkens moesten opeten, en er maar twee moesten overlaten om te fokken; en dat ze de kippen en hanen en konijnen moesten doden, want die waren niet goed voor hen,

³Friede 1963, pp. 78-79.

en dat ze de varkens konden fokken, en de rest moesten doden; en dat ze geen enkele eend moesten fokken, maar ze allemaal doden; en dat ze de cavia's konden fokken, want die waren van henzelf. En dat deze gouden duivel alle Indianen van Carrapa een brandend stuk hout had gestuurd, en hen beval al het vuur in hun huizen en in de hele provincie te doven, en geen ander vuur moesten hebben dat wat ze met die toorts aanstaken die hij hen stuurde, en dat de stenen waarop ze de pannen en kruiken zetten om maispap en ander voedsel te bereiden moesten weggooien en nieuwe gebruiken. En dat ze de huizen van de christenen moesten verbranden en er niet in wonen, evenals die van de Indianen in de dorpen, en nieuwe bouwen.

- En dat die gouden duivel ook zei dat hij de vader van alle Indianen was, en zij allen zijn kinderen, en dat zijn hart pijn deed omdat hij zag hoe ze mishandeld werden door de christenen, die goud opeisten, en stoffen, en mensen voor de mijnen en de evangelisatie en voor hun persoonlijke dienst, en hen laten zwoegen als dragers, en hun neus en handen afhakken en hen ophangen of in kettingen leggen; dat dit hem zeer pijnlijk was, dat ze beter allen konden sterven dan de christenen dienen, en dat hij hen kwam helpen de christenen te doden en dat ze niet bang moesten zijn, want de gouden duivel zei dat de geweren van de christenen van hem waren, dat hij ze hen gegeven had, en dat het wijwater wat ze bij de doop sprenkelden gewoon water was, zonder enige kracht.

- En verder zei die gouden duivel tegen die Indianen, dat hij van boven de christenen hiernaartoe gestuurd had om voor de Indianen te zorgen, en omdat hij gezien had hoe ze hen mishandelden, hij gekomen was zodat de Indianen wraak konden nemen, en om hen te helpen de christenen te doden, want hij is hun vader en zij zijn allen van hem, dat hij hen de zon en de maan geeft, en hen geschapen heeft, en dat hij hen het water en de mais en de vruchten van de bomen gegeven heeft, en hen allen heeft geschapen zodat zij allen van hem zijn en niet van de christenen, dat hij hen daarom komt helpen alle christenen te doden, zodat ze, als die allen dood zijn en er niet één overgebleven is, rustig kunnen leven en in hun huizen kunnen zitten, en drinken en eten net als vóór hij de christenen had gestuurd.

- En dat de hoofden van de christenen die de Quimbaya-Indianen gedood hadden, volgens hetgeen de yanacunas deze getuige vertelden, naar de vader van deze gouden duivel gebracht waren, in het land van de Panche...

- En ook zei de gouden duivel dat hij steeds van bovenaf, heel hoog, naar beneden keek om te zien of de christenen al langs de wegen kwamen, zodat zijn ogen al moe waren, en omdat hij zag dat er geen kwamen, daalde hij af naar Quimbaya om de christenen die daar waren te doden, want van bovenaf had hij met zijn ogen gezien hoezeer de christenen de Indianen mishandelden, en dat hij daarom de nacht wilde laten komen over de christenen en de Indianen, en dat de zon niet meer op zou komen. En dat hij toen daarop terugkwam en opnieuw sprak: ik wil het toch niet doen, want ik houd van jullie, de Quimbaya Indianen, en ik wil jullie dat niet aandoen, maar wel dat jullie de christenen doden, zodat jullie kunnen leven en in jullie huizen kunnen wonen, en rustig eten en drinken, als er geen christenen meer zijn.

- De getuige gevraagd te zeggen of hij zich nog iets meer herinnerde waarover die yanacunas gesproken hadden over de gouden duivel, zei hij: dat hij zich verder niets kon herinneren, en dat hij het niet achter zou houden als hij het wist.

DEEL IV

PROCESSEN

1. INLEIDING: DE AMAZONAS CONTACTIDEOLOGIE

Aan het begin van deze studie is de vraag gesteld, of er zoiets bestaat als een typische "Amazonas contactideologie". Ik hoop in de voorgaande case studies zowel de authenticiteit en oorspronkelijkheid van elke Indiaanse cultuur getoond te hebben, als de frappante overeenkomsten ertussen. In dit deel worden de Indiaanse mythen en sociale acties onderling vergeleken, aan de hand van thema's die de relatie tussen Indianen en blanken tot inzet hebben. Ik meen dat er inderdaad generalisaties gegeven kunnen worden over de Indiaanse reactie op de blanken, in andere woorden, dat er duidelijk sprake is van een Amazonas-contactideologie. Ik zal de belangrijkste aspecten van deze ideologie hier kernachtig samenvatten, en ze in de volgende hoofdstukken in meer detail beargumenteren. In deze inleiding wil ik verder het gebruik toelichten dat in deze studie is gemaakt van enkele belangrijke begrippen.

De behandeling van het contact met de blanken door de Indiaanse denkers is gecentreerd rond de grote historische vraagstukken, waarvoor dit contact de Indianen stelde: de toegang tot de handelswaar, de gedwongen invoering van een nieuwe godsdienst, de dwangarbeid, en de uitsterfing door epidemieën. De handelswaar wordt een Indiaanse origine toegeschreven, waardoor de Indianen er een geboorterecht op hebben en magische manipulatie ervan mogelijk is. De blanke God is de bron van de ijzeren technologie, maar de blanken worden gezien als ontrouwe bemiddelaars, die de Indianen de weg naar God en de handelswaar versperren. Het geweld van de slavernij wordt gezien als blank kannibalisme, en de ziekten zijn een onlosmakelijk aspect van de handelsgoederen en de Indiaans-blanke relatie. De sociaal-economische structuren en bijbehorende psychische drijfveren van beide groepen zijn etnisch bepaald (blanken - marktgericht, Indianen - communautair).

Qua inhoud en vorm kenmerkt deze ideologie zich door een markante territorialiteit, op lokaal niveau uitgedrukt door plaatsgebonden "geesten", op globaal niveau door een omvattend cosmologisch model, waarin de vertakte structuur van het rivierenstelsel van Amazonia vergeleken wordt met een boom. De waarneembare werkelijkheid verhult vele lagen van diepere betekenissen, natuurverschijnselen zijn antropomorfe, bewuste actoren, en veel aandacht gaat uit naar de betekenis van grenzen en oppervlakten. Vorm is niet los te zien van inhoud. De tijdsopvatting is niet lineair, maar circulair: het verleden is het heden en de toekomst, en het einde van de wereld is het begin en de vernieuwing.

De overdracht van deze ideologie is mondeling. Dit heeft belangrijke gevolgen voor de structuur van de informatie, die is gecodeerd in mythen, concrete verhalende teksten, alsook in de vorm van gebruiksvoorwerpen, het dagelijkse levensritme en de uitvoering van rituelen. De controle over het overdrachtsproces wordt gewaarborgd door de sociale structuur, via de rol van de rituele leermeesters en het aan hen toegekende prestige.

De reikwijdte, historiciteit en actualiteit van deze ideologie komt naar voren omdat deze vrijwel in dezelfde termen is aan te treffen van Noord naar Zuid door Amazonia, vanaf de XVIIe eeuw tot op vandaag. Ook in andere Indiaanse culturen van Amerika komen veel aspecten ervan terug, i.h.b. het tijdsbesef. De Indiaanse ideologie wordt niet verdrongen door de modernisering, maar is in staat deze in te kapselen. Zij ziet de koloniale situatie (de verhouding tussen Indianen en blanken) ongewijzigd in de loop van de tijd, verande-

ringen in het "blanke" discours ten spijt, en werkt door als een voorwaardelijk kader voor ontwikkelingsprocessen en -projecten. Vandaar het belang van deze ideologie en de historische, concrete achtergrond ervan in iedere Indiaanse samenleving.

Dit complex van opvattingen kan worden gezien als een ideologie, omdat het de Indianen een algemeen kader verschaft, dat waarnemingen en verschijnselen in een samenhang plaatst (interpretatie). Het leidt en verklaart hun handeling, en verbindt alle aspecten van het leven (totalisering). Het is gemeen aan alle Indiaanse samenlevingen van Amazonas op een abstract niveau, en wordt door elk van hen concreet uitgewerkt, binnen hun lokale situatie en hun taal.

Ideologie: "brede" vs. "enge" opvattingen

In deze studie wordt de term "ideologie" gebruikt om de Indiaanse kijk op de wereld, of ook de Indiaanse mythologie aan te duiden. Voor het gebruik van het begrip is uitgegaan van de marxistische traditie, waar het ideologische uiteindelijk is afgeleid van de materiële voorwaarden: in dit geval de natuurlijke gegevens van het Amazonegebied en de historische kenmerken van het kolonisatieproces. In tegenstelling tot de materiële productie en de reproductie, kan ideologie omschreven worden als het geheel van voorstellingen van een groep over zichzelf en de wereld, in heden, verleden en toekomst; voorstellingen die ook een zekere -en op bepaalde momenten beslissende- invloed op de politieke en economische sfeer uitoefenen. Bêteille definieert "ideologie" als

dat geheel van ideeën en opvattingen dat de fundamentele waarden van een groep mensen -dat wat zij voor zichzelf en voor anderen waarden- poogt te articuleren met de verdeling van macht in de samenleving.¹

Er is lang gedebatteerd over de meest adequate invulling van het begrip "ideologie". De twee voornaamste stromingen kunnen getypeerd worden als een "brede" of een "enge" benadering. De eerste benadrukt "het geheel aan opvattingen en fundamentele waarden van de collectiviteit" in Bêteille's definitie; de tweede wijst vooral op de politieke strijd tussen groepen binnen de samenleving, die ideologie hanteren om machtsposities in te nemen. Er wordt onderscheiden tussen ideologie als een 'bewust geconstrueerde, normatieve visie op de werkelijkheid', en als een 'onbewuste ordening van maatschappelijke waarden en normen'.

In enge zin heeft ideologie te maken met ideeën-strijd en politiek conflict. Een ideologie kent voor- en tegenstanders, en staat tegenover een concurrerende ideologie. Ideologie speelt een rol in de politieke mobilisatie, en kan hierbij ook bewuste verdraaiing of versluiering van de werkelijkheid inhouden.² Het is in deze nauwere omschrijving, dat het begrip "ideologie" in het moderne taalgebruik (met name in het Nederlandstalige gebied) een negatieve bijklank heeft gekregen, geassocieerd met vervreemding en totalitarisme.

¹Bêteille 1978, cit. in Trouwborst 1991, p. 93.

²cf. Trouwborst 1991, pp. 94-95.

Alleen vanuit zo'n afwijzing kan men stellen "boven ideologieën" te staan of "het eind van de ideologie" verkondigen.

In brede zin wordt "ideologie" echter omschreven als "een samenhangend geheel van denkbeelden, richtinggevend voor het menselijk handelen"³ en "het systeem van betekenissen en waarden van een groep of samenleving, dat ten grondslag ligt aan het reflecteren en communiceren van deze groep of samenleving over de sociale en (im)materiële werkelijkheid..."; ideologie heeft te maken met de "verklaring en ordening van de werkelijkheid, zingeving van het bestaan, en legitimering van of kritiek op de sociale verhoudingen."⁴

Er zijn ook verschillen in vorm. In enge zin zou een ideologie zich kenmerken door abstracte, programmatische (normatieve) beginselverklaringen. In deze zin zouden egalitaire samenlevingen geen ideologie kennen: mythen, als verhalen waarin waarden en normen impliciet gedragen worden, zouden geen 'ideologie' genoemd worden, maar bijvoorbeeld een "wereldbeeld". In 'brede' zin wordt onderscheid tussen ideologie en religie, mythe of wereldbeeld moeilijk. Deze terminologische verwarring is des te moeilijker te overbruggen, omdat men het er wel over eens is dat ook een bewuste "enge ideologie" alleen begrepen kan worden binnen de bredere "waarden", "wereldbeeld" of "brede ideologie".⁵

Ideologie als systematische reflectie op der werkelijkheid komt vooral voor in geletterde culturen. In schriftloze samenlevingen treedt een 'onbewuste ordening' meer op de voorgrond, en moet het systeem van waarden en normen door de onderzoeker worden afgeleid, bv. via de analyse van mythen, rituelen en instituties. In de loop van de geschiedenis maken bepaalde denkbeelden zich los uit deze wereldbeelden, worden nadrukkelijk geëxpliciteerd, aan anderen opgelegd en inzet van politieke strijd. Overgang van een "brede" naar een "enge" ideologie is dus niet alleen een kwestie van definities, maar ook (vooral) van een historisch-cultureel proces.⁶

Het contrast tussen ideologie in enge en in brede zin gaat echter verder dan de tegenstellingen bewust/onbewust, geschreven/ongeschreven, of individueel/collectief. In de klassemaatschappij, gekenmerkt door structurele tegenstellingen tussen groepen binnen eenzelfde samenleving, kunnen bewust gearticuleerde "ideologieën in enge zin" opkomen. Er ontwikkelt zich een staat om de belangen van de overheersende klasse(n) te behartigen en de sociale orde, desnoods hardhandig te handhaven; een formele staatsideologie is hiervoor een van de belangrijkste instrumenten.

Laten we ons niet verliezen op de uiterlijke vormen. Een van de belangrijkste lessen van de antropologie is de onderkenning van de betrekkelijkheid van de eigen (Westerse)

³Clacssen 1988, cit. in Trouwborst 1991, p. 95.

⁴Otto 1984, p. 42.

⁵cf. Trouwborst 1991, pp. 94-96; Oosten 1991, p. 78.

⁶cf. Oosten 1991, p. 79; Trouwborst 1991, p. 96.

waarden en normen. We zien de westerse ideologieën op 'bewust' gearticuleerd niveau (geschreven!) tegenover elkaar geplaatst, maar zij delen zeer veel fundamentele principes (cultureel eigen aan de Europese ideologie in 'brede' zin) Voor de participanten kan een ideologie een bewust en coherent denkstelsel lijken, maar de antropologische analyse moet dieper graven en de onbewuste culturele basisopvattingen blootleggen Hierom is m.i. een brede opvatting te prefereren.⁷

Ideologie als praxis

De werkelijkheid is niet kenbaar zonder voorstellingen erover, en ieder sociaal stelsel geeft deze door aan haar leden. Ideologie in deze zin omvat ook het onbewuste mensen praktiseren hun ideologie zonder er zich ervan bewust te zijn Hierin schuilt juist de kracht van (een) ideologie.⁸ "Ideologie" in deze laatste opvatting wordt door Pouwer omschreven als

een overheersende, totaliserende, expliciete of impliciete praktijk, die ideeën en actie omvat Ideologie, als praktijk, verenigt en articuleert de verschillende dimensies van het sociale leven Een ideologie totaliseert relaties tussen vele sociale feiten, en werkt door in de sociale, economische, politieke en religieuze dimensie.⁹

Ideologie is een materieel, historisch en sociaal geconditioneerde menselijke praxis, die de samenleving en de wereld zichtbaar maakt, er betekenis aan verleent, ze legitimeert, en ze "naturaliseert" de ideologie maakt de sociale en (boven-) natuurlijke orde vanzelfsprekend, en versluiert daarom ook de sociaal-historische aard ervan¹⁰ In dit geheel verduidelijkt iedere voorstelling een deel van de werkelijkheid, maar versluiert tegelijkertijd andere. Vandaar de opvatting van "ideologie" als vertekenend masker van de werkelijkheid.

De ideologie maakt de rauwe, ongestructureerde objecten in de sociale en fysieke werkelijkheid waarneembaar en hanteerbaar. Dit is een vorm van praxis, een typisch menselijke activiteit, omschreven als de omzetting van ieder soort van "grondstoffen" tot materiele of immateriele "produkten" door menselijke activiteit Praxis omvat denken en handelen, materiele en intellectuele activiteit. Er kan geen menselijke activiteit voorkomen zonder bijbehorende voorstellingen en denkpatronen, dwz ideologie Als verbindende factor constitueert de mens niet alleen zijn omgeving, maar ook zichzelf.¹¹

De creativiteit van een ideologie ligt in het proces van sociale betekenisverlening: de productie van betekenis. Ieder willekeurig object in natuur of samenleving kan dienen om betekenis te dragen, te verwijzen naar andere realiteiten Concrete plaatsen in het territori-

⁷cf Oosten 1991, pp 79-80

⁸Pouwer 1984, p 131

⁹Pouwer 1988, p 535

¹⁰Pouwer 1984, p 128

¹¹Pouwer 1984, pp 128, 130-131, 133

um en alledaagse gebruiksvoorwerpen en culturele praktijken (kano's, manden, huizen, cassaveraspen), worden door de Indianen omgevormd tot symbolen, tekens waarin het "bovennatuurlijke" en de oorsprongsmythe worden gezien.¹² De betekenis van elk teken wordt bepaald door zijn interne relaties en zijn positie binnen een stelsel van tekens, waarbij de laatste -de "waarde"- het zwaarst weegt.¹³

De begrippen "cultuur" (als systeem van normen en waarden) en "samenleving" (als sociaal-economische praktijk), die in bv. de Noord-Amerikaanse antropologie vaak tegenover elkaar gesteld en gereificeerd worden, worden dus onderling verbonden in deze opvatting van de ideologische praxis.¹⁴ De relaties tussen ideologie en geschiedenis, tussen mythe en sociale beweging, tussen gestructureerde kennis en de validering ervan in de materiële productie en distributie in de Indiaanse samenleving, en ook die tussen de veelheid van lokale mythen en de algemene Amazonas contactideologie met zijn omvattend kader, zijn evenzovele voorbeelden van "praxis" als dynamische eenheid tussen menselijk denken en handelen.

Ideologie en cultuurcontact

"Ideologie" in het algemeen bestaat echter niet: er zijn ideologieën in elke samenleving, maar hun vorm en inhoud, de sociale plaats waar zij actief zijn, en hun functie, zijn nergens identiek, maar variëren met de culturele en historische kontekst. Deze aspecten veranderen ook naarmate de sociale verhoudingen binnen een samenleving of tussen deze en de buitenwereld complexer worden. In deze studie is gepoogd dit proces te volgen in de specifieke setting van Amazonia: verbanden te signaleren tussen de materiële veranderingen en de ideologische verschuivingen.

De vergelijking van de voorgaande case-studies wijst op een Indiaanse ideologie, die omvattender is dan de diverse tribale culturen. In het hele Amazonebekken valt een gezamenlijke lijn van ideologische tegenstand tegen de blanken te onderkennen. Ondanks de diversiteit aan culturen, geldt één onderliggende gedachte. Hierom kan het ideologiebegrip ruimer worden opgevat dan het cultuurbegrip (zie verderop).

In de geschiedenis van Amazonia wordt een Indiaanse ideologie "in brede zin" geconfronteerd met een Westerse ideologie "in enge zin", of zelfs met meerdere Westerse ideologieën die elkaar beconcurreren (zoals de varianten van het Christendom), en die bovendien ook deel uitmaken van een, half- of onbewuste Europese ideologie "in brede zin".

Doorgaans verwijzen begrippen als cultuur en ideologie naar de "cultuur-op-zich". Maar in een koloniale situatie binnen één wereld is behoefte aan concepten die duiden op de interculturele relaties, de verhoudingen tussen een samenleving en de externe krachten die op

¹²cf. Guss 1987, p. 50, voor de Yecuaana.

¹³Pouwer 1984, pp. 128-129.

¹⁴Pouwer 1984, p. 130.

haar inwerken (cf. deel II, hoofdstuk 2, 3) In dit verband wil ik de Indiaanse culturen karakteriseren als 'verzetsculturen', om uit te drukken hoe de huidige Indiaanse samenlevingen zich gehandhaafd en aangepast hebben aan een eeuwenlange koloniale situatie

De "verzetscultuur" is het voortdurende antwoord, de grond van herhaaldelijke opstanden Een bevroren, rigide cultuur, ogenschijnlijk statisch, die zich afsluit van het heden maar zich opent naar het verleden en de toekomst Altijd de verbitterde of subtiele verdediging van de minimale ruimten de strijd om het land, de hang naar de vertrouwde gewoonte, het actieve ritueel, de zorg voor de uiterlijkheden, het behoud van parallelle systemen, het afwijzen¹⁵

Hierbij past het begrip "contactideologie" voor de Indiaanse voorstellingen over hun relatie met de blanken Bewuste inheemse pogingen hun cultuur in deze relatie te profileren worden wel "nativisme" of "messianisme" genoemd, en zijn te beschouwen als praktische uitoefeningen van de contactideologie

De mythische contactideologie

Sinds 1492 staat de Indiaanse ideologie voor de taak een verklaring te geven voor de Europese indringer voor zijn huidskleur, zijn technologie, zijn motieven, zijn maatschappelijke orde, en voor de relaties die hij met de Indianen aanknoopt Er komen nieuwe categorieën op het begrip arbeid, de handel, het kopen en de prijs, goed en kwaad, God, schuld en straf, de connotaties van het staal, het vuurwapen en de kleding De Indiaanse mythen die de verschijning van de blanken uitleggen, zijn resultaat van de ontmoeting en de koppeling van twee vrijwel onverzoenlijke economische systemen enerzijds een communautaire produktiewijze, gefundeerd op vrije toegang tot de natuurlijke hulpbronnen (zoals grond en water) en wederkerige uitwisseling, en anderzijds een expansief kapitalisme, dat door zijn eigen dynamiek wordt voortgestuwd om steeds meer land, grondstoffen en arbeid te annexeren

De blanke werd ingepast in het mythologisch kader, en dringt niet alleen in het Indiaanse grondgebied door, maar ook in het Indiaanse denken Er ontstaat een mythologie van de blanken door middel van uitbreiding van de "traditionele" mythen Er worden nieuwe categorieën ingevoerd, die misschien niet stroken met de traditionele ideologie, maar zich er toch aan kunnen articuleren Zo verklaart de Canela mythe van Auké

hoe (de blanke) verschijnt, hoe de Indianen zich met hem gaan verhouden, en waarom zij afhankelijk zijn geworden van de Braziliaanse samenleving In deze mythe wordt verklaard hoe de inheemse wereld door het contact wordt veranderd en waarom de Indianen in een kritieke situatie zijn geplaatst wat betreft hun overleven als groep De mythe systematiseert dus inherente sociale relaties en

¹⁵Bonfil, z.d. p. 22

waarden en probeert tegelijk de fundamentele aard van de blanke en van de Indiaans-Braziliaanse relaties te vatten.¹⁶

Op het logisch-formele vlak ontstaat de categorie "blanke", onderscheiden van de indelingen die tot het moment van zijn komst de kosmos beheersen: samenleving vs. natuur, mens (= Indiaan) vs. dier, leven vs. dood. Auké wandelt in de mythe door al deze klassifikaties heen: zijn bestaan vormt een onoverwinnelijk obstakel voor het tot dan toe geldende klassifikatiepatroon. Wat is geen Indiaan, maar geen dier; tegelijk deel en geen deel van de samenleving; wat past niet eens in de categorie der doden? In de figuur van Auké scheppen de Canela de figuur "blanke" vanuit de negatie en transformatie van alle tot dan toe bestaande verschijnselen.

Da Matta's formulering is een perfecte omschrijving van elk van de in de vorige hoofdstukken weergegeven mythen over de blanken. Deze auteur noemt zulke verhalen "anti-mythen", een overgang tussen de "echte" Indiaanse mythologie en een politieke ideologie van verzet. Hij maakt met deze term een scheiding tussen "echte", d.w.z. "zuiver Indiaanse" mythen, zoals de "stabiele, traditionele" Canela mythe over het vuur, en "anti-mythen" waarin de "blanke" geschiedenis verwerkt is: recente verhalen met een open eind.¹⁷

Ik kies echter zelf voor het begrip contactideologie, liever dan dat van anti-mythe. Ook "anti-mythen" zijn mythen, want de mythe is historisch. Maar terwijl "anti-mythe" een abstract begrip is, geeft de term "contact-ideologie" de historische situatie aan waarin deze voorstellingen over de Indiaans-blanke relaties tot stand komen en functies vervullen. De contactideologie is deze creatieve en "subjectieve" dimensie van het historisch proces, i.a.w. de voorstellingen, handelingen, en beslissingen van de Indianen, die verband houden met de koloniale contactsituatie.

De Amazonas contactideologie bestaat uit het complex van voorstellingen en praktijken, die te maken hebben met de ontmoeting tussen de Indiaanse culturen van dit gebied en de Europese of "blanke", (neo)koloniale maatschappij. Dit contact heeft alle samenstellende niveaus van de Indiaanse cultuur veranderd, zodat de term "contactideologie" niet wijst op een soort deel- of parallelle ideologie naast of buiten de "traditionele" Indiaanse wereldbeschouwing, maar naar de transformatie hiervan door het kolonisatieproces in een nieuwe ideologische constructie. De vóór-koloniale inheemse ideologie wordt niet vernietigd door de nieuwe realiteiten, maar is in staat deze in te voegen in zijn eigen begrippen en taal.

Het Indiaanse "centrum van de wereld" wordt door de blanke als periferie gezien; de oorsprong van de blanke goederen moet opgehelderd worden; de blanke God moet een plaats krijgen in een mens- en natuurbeeld waarin hij eigenlijk niet past. In deze complexe dialectiek moeten de Indianen de blanken opnieuw naar de rand van de wereld verzetten, de handelswaar een Indiaanse origine geven en hun huidige gebrek eraan verklaren, etc.

¹⁶Da Matta 1971, p. 271.

¹⁷Da Matta, 1971; Maranda en Maranda 1971, p. xxvi.

Voor zover dit onderzoek reikt, is deze contactideologie specifiek voor Amazonia. Vergelijkingen met andere delen van Amerika of van de wereld dienen zich wellicht aan (zie hoofdstuk 6), maar deze draden laat ik bewust liggen. De interculturele vergelijkingen binnen Amazonia zijn moeilijk genoeg om zo'n begrenzing te rechtvaardigen; bovendien is Amazonia het doel van deze studie.

De mythen verklaren het tot stand komen van de huidige relatie tussen Indianen en blanken door middel van de handelswaar. Het probleem voor de Indianen bestaat uit de toegang tot de industriële technologie; arbeid en slavenhandel zijn hier middelen voor. Indianen en blanken zijn onlosmakelijk aan elkaar verbonden; zij hebben gezamenlijk deel aan het ontstaan van de wereld, en zijn wederzijds afhankelijk.

De mythe confronteert de sociale en economische praktijk van Indianen en blanken, evenals hun psychologische attitudes. De materiële efficiëntie van de "blanke" technologie, de uitleg van slavernij als kannibalisme, en een "raciale" vertaling van de koloniale klassemaatschappij, zijn thema's die regelmatig terugkomen. De "Amazonas contact ideologie" plaatst de identiteit van de Indiaanse cultuur in een sociaal systeem gebaseerd op wederkerigheid, tegenover de "blanke" maatschappij waar voor de verkoop geproduceerd wordt; maar ondanks dit, blijft het noodzakelijk met elkaar in uitwisseling te treden. Een middel waarmee de diepte van deze relatie wordt aangegeven is het toekennen van een Indiaanse oorsprong aan de "blanke" handelswaar.

Messianisme en nativisme

Een groot deel van het Indiaans verzet in Amazonia heeft vormen aangenomen van "messianistische bewegingen". Barabas hanteert de volgende definitie voor de "messiaanse" socio-religieuze bewegingen:

Een collectieve en actieve heilsverwachting, gebaseerd op het geloof in een tegelijk aardse en heilige toekomst, waarin alle kwaad en onrecht zal eindigen.¹⁸

Een breder begrip is dat van "nativisme", in 1943 door Linton gedefiniëerd als

iedere bewuste, georganiseerde poging van leden van een samenleving om bepaalde aspecten van hun cultuur te doen herleven of voortduren.¹⁹

"Nativisme" wordt hier dus gezien als een vorm van etnocentrisme. De term "messianisme" verwijst vooral naar het optreden van shamanen als "Messias", bemiddelaars tussen de gemeenschap en de goden. In hoeverre is dit begrip, voortgekomen uit culturele tradities van de Oude Wereld, toepasbaar op Amerikaanse Indianen?

¹⁸Barabas 1986, p. 502.

¹⁹Linton 1943, p. 230.

Welke term de beste is, blijft misschien grotendeels een kwestie van definities (cf. hoofdstuk 6). Al deze begrippen zijn algemeen, maar het Indiaanse verzet is altijd concreet. Het omvat uiteenlopende vormen van georganiseerd praktisch handelen, die rusten op een diep en systematisch denkkader.

Wereldbeeld en filosofie

In feite is er geen strakke scheiding aan te geven tussen termen als de Indiaanse "cultuur", "wereldbeeld", "(contact-)ideologie", "filosofie", "cosmologie", "mythe", of "wetenschap". Deze gaan vloeiend in elkaar over, en definities die hen tegenover elkaar plaatsen doen onrecht aan de werkelijkheid. Toch gebruik ik ze niet als synoniemen van elkaar. De verschillende connotaties van deze termen duiden op nuances die telkens relevante aspecten van de Indiaanse denkwijze belichten.

Om de abstractie, de globale reikwijdte en ook de ethische implicaties van dit Indiaanse denkraam aan te duiden, zal ik hier en daar spreken over Indiaanse filosofie. Evans-Pritchard gebruikt de term "filosofie" voor het wereldbeeld van de Nuer:

... de bestudering van wat we mogen noemen, om een wijder scala aan verschijnselen te omvatten dan die meestal als "godsdiens" aangemerkt worden, primitieve filosofieën. Het woord "filosofie" wordt hier gebruikt, bij gebrek aan beter, in de algemene betekenis van het Duitse "Weltanschauung"...²⁰

In de Amazonas mythen speelt de oppositie Indiaan-blanke een belangrijke rol, en rond deze tegenstelling wordt metaforisch geprobeerd een algemene verklaring op te bouwen van het verschijnsel "blanke". De mythe beperkt zich niet tot de lokale, concrete gebeurtenissen waar elke etnische groep mee te maken heeft gehad, maar integreert de blanke in het algemene Indiaanse wereldbeeld. Evans-Pritchard spreekt daarom ook over "Afrikaanse filosofieën", "de Nuer filosofie" enz. om niet alleen de godsdiens, maar het geheel aan opvattingen en praktijken van mythologische, rituele en ethische aard van deze volken aan te duiden.

Ook Radin spreekt over "inheemse filosofische systemen": filosofische formuleringen zijn niet vreemd aan tribale samenlevingen. Zij worden niet gemaakt door individuen -zoals in de Grieks-Europese traditie- maar door een collectiviteit, maar zeker niet 'onbewust', zoals Levi-Strauss stelt. De Indiaanse filosofische gedachte is even bewust als de moderne. Het verschil ligt in de vorm waarin ideeën worden ontwikkeld en overgebracht: mondeling vs. schriftelijk.²¹

Het is dan ook zeer wel mogelijk inheemse met "westerse" filosofische redeneringen te vergelijken, zoals Santos doet met de opvattingen van de Amuesha in Peru, van Hobbes, en van de Chinese Confucianist Hsün Tzu inzake de aard van de sociale orde en de

²⁰Evans-Pritchard 1977, p. 314 (onderstr. M. O.)

²¹cf. Santos 1991, pp. 6-7.

menselijke natuur.²² Andere fundamenteën van de Indiaanse levensbeschouwing, bv. inzake schuld en verantwoordelijkheid, zijn heel goed vergelijkbaar met moderne stromingen als het existentialisme.

De term cosmologie zal gebruikt worden om te wijzen op de inheemse opvattingen omtrent de structuur en werking van het heelal. De term animisme verwijst met name naar de samensmelting van het bovennatuurlijke en het natuurlijke, de levenskrachten (geesten, bezieling) die in alle voorwerpen aanwezig zijn. Shamanisme spitst deze opvatting toe op de bewuste rol die de mens hierin kan spelen: de mogelijkheid met deze onzichtbare krachten in contact te komen, in hun wereld te reizen en door "magische" handelingen te beïnvloeden.

Wetenschap

De uitdrukking Indiaanse wetenschap duidt voorts op de systematische en diepgaande aard van de informatie, die de Indiaanse denkers over het Amazonegebied hebben verzameld. De Ruiter definieert "wetenschap" in het algemeen als

een geheel van opvattingen omtrent de aard van de werkelijkheid en de werkwijzen om deze werkelijkheid te leren kennen... ingebed in socioculturele en politiek-economische stelsels.²³

Niet toevallig wordt gesproken over "stelsels" in meervoud. "Wetenschap" is niet per se voorbehouden aan de westerse cultuur. De systematiek, precisie en doelmatigheid van de Indiaanse kennissystemen verdienen zonder meer de benaming "wetenschap". Termen als een inheems knowledge system, body of knowledge of "weten" zijn juist, maar missen m.i. de verwijzing naar een gelijkwaardige intellectuele status als de westerse kennis, waarop de Indianen recht hebben willen zij gelijkwaardig deelnemen aan de beslissingen over de toekomst van Amazonia.

In de laatste 15 jaar is hierom gebruik gemaakt van de term "ethno-science" wat zoveel betekent als "inheemse wetenschap". Dit is verder een overkoepelende term voor uiteenlopende gebieden van kennis. Zo kan er gesproken worden over "etno-botanica", die o.a. de Indiaanse kennis over geneeskrachtige, eetbare of giftige planten omvat; "etno-zoölogie", met de Indiaanse klassifikatie van diersoorten en verklaringen van hun gedrag in het ecologisch systeem; "etno-astronomie", hun kennis en opvattingen rond de hemellichamen, "etno-geografie" voor hun aardrijkskundige kennis, etc.²⁴ Magaña gebruikt de term "etno-etnologie" om de Indiaanse theorieën over andere volken en culturen aan te duiden. Hierin zal ik hem echter niet volgen. Het punt is niet het creëren van een bepaalde terminologie, maar de duidelijke erkenning van de Indiaanse kennis.

²²Santos 1991, pp. 40-42, 47-48.

²³De Ruiter 1984, p. 81.

²⁴cf. Magaña en Mason (eds.), 1986; Larrota, 1989.

Enigszins misleidend is daarom de term "etnogeschiedenis", lange tijd gebruikt om de 'blanke' kennis over de Indiaanse geschiedenis te benoemen, met name die voortkomt uit documentaire bronnen (kronieken van veroveraars en missionarissen). Meer en meer wordt echter het belang erkend van de Indiaanse mondelinge traditie, hun eigen kennis en dus eigenlijk de werkelijke "etnogeschiedenis". Het brede geografische kader in de mythen toont aan dat de Indianen over een even brede en systematische kennis van het kolonisatieproces beschikken als de "Westerse" geschiedschrijving.

Ook de Indiaanse landbouwwetenschap in Amazonia is van minstens even hoog gehalte als de westerse. In het complexe ecosysteem weten zij optimaal gebruik te maken van de onderlinge balans tussen de duizenden plant- en diersoorten, en de klimatologische en mineralogische processen. Zij doen dit niet intuïtief, maar uitgaande van nauwkeurige klassifikaties van typen landbouwgrond en soorten gewassen, die door herhaalde "westerse" wetenschappelijke studies slechts worden bevestigd. Monsters van en informatie over variëteiten worden doorlopend uitgewisseld en vergeleken, via de kanalen van het verwantschapssysteem dat de gemeenschappen verbindt.²⁵

De Machiguenga letten op details in hun omgeving die een buitenstaander over het hoofd ziet, en onderscheiden systematisch tussen kwaliteiten van grond, die hun arbeids-input en productiviteit beïnvloeden.²⁶

De Indiaanse kennis wordt echter door westerse wetenschappers maar al te vaak afgedaan als "symboliek" en "ideologie" zonder objectieve waarde. Voor de cultureel-ecoloog Lewis is de inheemse kennis niets meer dan "aankleding". "Ik zie niet in dat de informatie die gecodeerd is in de folk indelingen, zo relevant zou zijn dat het opgenomen moet worden in een eenvoudig onderzoek naar schaarse hulpbronnen".²⁷ Ook Ross acht de Westerse wetenschap zonder enige twijfel verheven boven de inheemse kennis: "Onze theoretische beoordeling is misschien niet in overeenstemming met de Indiaanse zienswijze, maar kan wel helpen deze te verklaren... Het feit dat worminfecties of malaria de proteïnebehoefte verhogen, is natuurlijk niet af te leiden door er 'de mensen zelf naar te vragen'".²⁸

Maar juist bij dit voorbeeld kan worden opgemerkt dat malaria en zelfs de buikziekten veroorzaakt door parasieten actief verspreid zijn door de blanke kolonisatie in Amazonia.²⁹ Allen reageert:

Ik vraag me af of de humane ecologen in de antropologie de implicaties hebben beschouwd van een benadering, die persoonlijke percepties en structurele codes terugbrengt tot onbelangrijke of onvolledige afspiegelingen van een "onderliggende

²⁵cf. Johnson 1982, pp. 414-415; Bosten, 1986; Behrens, 1989; Hecht en Cockburn 1989, pp. 33-36, 44-47.

²⁶Johnson 1982, p. 415.

²⁷Lewis 1982, p. 422.

²⁸Ross 1982, p. 424.

²⁹Coimbra, z.d.

werkelijkheid" die alléén kan worden onderzocht met de begrippen van onze eigen biologische wetenschap (die voor hen niet een theorie en een produkt van onze cultuurgeschiedenis, maar een of andere vorm van ultieme waarheid is)... We moeten bedenken dat onze eigen beschrijvingen van ecologische processen in Amazonia zwaar afhankelijk zijn van de hulp die we kunnen krijgen van de inheemse bewoners, die ons in hun eigen termen leren over hun verhouding tot hun milieu. Zij leren ons welke soorten wild van betekenis zijn in hun voeding, welke grondmonsters we moeten nemen, hoe gewassen worden verbouwd en vissen gevangen. Zelfs met hun hulp is onze kennis nog zeer fragmentarisch in vergelijking met de hunne. Ik vraag me af hoeveel van ons, slechts gewapend met ecologische theorie, in het Amazonegebied zouden kunnen overleven zonder voortdurende hulp van de Indianen, wiens folk-theorieën en individuele beslissingen zeker beter dan de onze zijn, als een effectief gebruik van het milieu een criterium is. Het is ironisch dat wij deze prioriteit omkeren en onze theorieën als superieur voorstellen en de hunne als bijverschijnselen.³⁰

Het is vaak subtiel taalgebruik, dat de Indiaanse kennis ongemerkt naar het tweede plan verschuift. Sprekend over de Tucano cosmologie wordt bv. opgemerkt:

De Melk-Rivier is de grootste rivier van deze aarde, waar alle andere rivieren in stromen; Indianen die met blanken ver stroomafwaarts hebben gereisd, wijzen de Amazone aan als de Melk-Rivier.³¹

Waarom zegt de auteur niet eenvoudig dat de Melk-Rivier de (Indiaanse naam van de) Amazone is, in plaats van deze moeizame omschrijving die geen recht doet aan hun geografische kennis?

De Indiaanse methode

De Indiaanse kennis is met geheel andere middelen ge(re)produceerd dan de Westerse wetenschap: zonder schrift of documentaire traditie, maar via mondelinge doorgave; niet opgebouwd uit generalisaties, maar gevlochten in concrete analogieën. Het vehikel, de bibliotheek waarin deze kennis wordt bewaard, is de mythologie.

Zoals gezien onderscheidt de Indiaanse denkmethode nauwkeurig de verschillende lagen van betekenis in alle verschijnselen, van de oppervlakte tot de kern. Er bestaan dan ook verschillende soorten verhalen. Achter de zichtbare, oppervlakkige of onmiddellijke betekenis ligt altijd een diepere betekenis. Kennis hiervan is niet binnen het bereik van iedereen, maar de shaman verkrijgt, naarmate zijn opleiding en ervaring vorderen, steeds dieper inzicht. Intussen blijven de zelfde mythen ook toegankelijk en belangwekkend voor mensen met minder kennis.

³⁰Johnson 1982 b, p. 425.

³¹Chr. Hugh-Jones 1979, p. 33.

Dit verklaart ten dele de narratieve stijl, de methode van kennisoverdracht in de orale cultuur, en de opbouw van de verhalen. De Indiaanse kennis wordt niet geformuleerd in generalisering, zoals de Europese, maar in concrete voorvallen - zowel in de mythe als in het dagelijks leven, in het onderwijs aan kinderen, enz. Herhaling met variaties van concrete, tastbare situaties waarin personen zich bevinden, is de kern van een overdrachtsmethode waarmee de jongeren zichzelf in een doorlopend leerproces de onderliggende categorieën en structuren eigen maken. Tegelijk draagt deze vorm bij aan de efficiency van dit leerproces, door de leerstof aantrekkelijk te presenteren in de vorm van amuserende en fantastische verhalen.

Dit fantastische uiterlijk van de mythen (in vergelijking met de systematische, monotone grijze verpakking waarin de westerse wetenschap zich presenteert) kan misleidend zijn. Niet voor niets duidt de term "Indianenverhalen" in de Nederlandse taal op leugenachtige speculaties of (letterlijk) "wilde" overdrijving. Maar in feite is de mythe een gedegen en methodisch solide systematisering van kennis, aangepast aan een sociaal stelsel waarin de individuele accumulatie van goederen, macht en informatie beperkt wordt door sociale verbanden.

De Indiaanse verhalen zijn allesbehalve willekeurig. De Yukuna mythologie bijvoorbeeld is een min of meer gesloten systeem: de diverse mythen veronderstellen elkaar, en er kan geen nieuw element ingevoegd worden zonder alle reeds aanwezige mythen en hun betekenis te veranderen. De mythen zijn geordend als een geheel, waarin de wereld niet zozeer geschapen, alswel getransformeerd en steeds verder geordend wordt. Het mythologisch corpus is dus een systeem, bijeengehouden door interne logica en samenhang.³²

Het mechanisme dat de informatie in de mythen opslaat wordt geboden door de symbolen. Deze zijn tastbare voorwerpen die uiteenlopende betekenissen kunnen bevatten, gecodeerd door systemen van analogieën en metaforen. Deze multisemische tekens vormen een perfect vehikel voor ideologie als totalisator. Door deze "wetenschap van het concrete" wordt de werkelijkheid versleuteld:

Het gebruik van concrete symbolen in metaforen leidt naar een geordende en uitgekende meerstemmigheid van symbolen, die meerdere betekenissen verenigen in unieke clusters, zodat ze inherent aan de voorwerpen lijken. Gecombineerd met de praktijk van geheimhouding betekent dit dat verklaringen, en de natuur waar de verklaringen over gaan, kenmerken van een cryptogram gaan aannemen. Dingen zijn nooit alleen of werkelijk datgene wat ze lijken...³³

Deze symbolische codes zijn te complex en systematisch om willekeurig te kunnen worden uitgevonden of veranderd door individuele shamanen. Het collectieve karakter van deze wetenschap genereert sociale validiteitscriteria, die zekerheid verschaffen omtrent de mondelinge traditie:

³²Jacopin 1988, pp. 135-136.

³³Barth 1987, cit. Pouwer 1988, p. 535.

Er was opvallend weinig variatie tussen versies van hetzelfde verhaal, verteld door dezelfde of andere informanten, bij verschillende gelegenheden. Bij het vertellen van mythen houden de Indianen van de Pirá-paraná zich tot in details aan de consistentie en nauwkeurigheid van het verhaal.³⁴

Mijn ervaring in de Mirití regio is dezelfde. Zorgvuldig werd benadrukt dat een mythe "echt" of "compleet" was, ofwel -bv. bij jongere informanten- dat het juist niet zo was, maar dat die-en-die oudere man het hele verhaal wist, zoals het door de voorouders was doorgegeven. Van anderen werd weer gezegd dat zij beweerden de mythen te kennen, maar ze in werkelijkheid verdraaiden. De correcte beheersing van de mythologische kennis is een van de belangrijkste bronnen van prestige. Bij wederzijdse bezoeken voor handel of rituele ceremoniën wedijveren de mannen in het vertellen van mythen, waarbij de toehoorders hun kennis nauwlettend toetsen.

De mythe verleent prestige, de basis van gezag. In de rol van de specialisten -de shamanen- is de Indiaanse wetenschap geïnstitutionaliseerd en de doelmatige doorgave van de informatie gegarandeerd. Het validiteitscriterium, de erkenning en waarborg voor de kwaliteit van deze kennis en informatie, berust op de sociale controle, in een egalitaire samenleving waar zij niet gemonopoliseerd kan worden. Het is hetzelfde, wat in de antropologie bekend staat als peer review. Bij de Amuesha,

...worden alleen zij die een rijpe leeftijd hebben bereikt, geacht genoeg kennis te bezitten om in het openbaar een mythe te vertellen. Kennis van mythen verhoogt iemands prestige. Om dezelfde reden wordt iemand die beweert een mythe te kennen, maar hem slecht vertelt (belangrijke episoden vergeet, episoden uit verschillende mythen door elkaar haalt, of de mythe niet correct beëindigt) slachtoffer van misprijzing en hoon.³⁵

Santos vermeldt bv. dat jongere Amuesha, die de mythen overigens zeer goed kenden, ze hem wel vertelden maar niet op lieten nemen, uit vrees dat andere Indianen hen op fouten zouden betrappen als ze de band eventueel zouden beluisteren.³⁶ Wij kunnen het functioneren van de Indiaanse sociale structuur (inclusief de verwantschapsrelaties) dus zien als een epistemologische garantie. De Indianen zelf ontleen de bewijsvoering van de juistheid van de mythe aan de wereld zelf: aan de onveranderlijke eigenschappen en markeringen van het landschap, de dieren, de planten en de sterren. Het kan hierom een "territoriaal kennissysteem" genoemd worden (cf. deel III, hoofdstuk 3, 5). Hierop wordt verder ingegaan in het volgende hoofdstuk.

Er zijn dus twee historische voorwaarden voor de continuïteit van het Indiaanse kennissysteem. Dit kan zijn geldigheid bewaren, zolang (a) de inheemse sociale structuur zich handhaaft, en (b) de Indianen controle over hun grondgebied behouden.

³⁴St. Hugh-Jones, 1979, p. 258.

³⁵Santos 1991, pp. 2-3.

³⁶Santos 1991, pp. 3-4.

Veel Amazonas culturen systematiseren hun historische, biologische en geografische informatie in een ruimtelijk/logisch model, een referentiekader dat berust op de transformatie van een oerboom in een centrale rivier. Zoals we verderop zullen zien, veronderstelt dit systeem bij de Indianen een geografische kennis van continentaal bereik, die al eeuwen vóór de komst van de Europeanen door Amazonia verspreid was en de "blanke" opmars kon enkadreren. Het model vormt een referentiekader, waarbinnen de mythe en de geschiedenis, de magie en de economie worden gecodeerd; het is de plaats, waarlangs historische processen verlopen en beschreven kunnen worden. Het "boom-rivier model" bewijst, dat de Amazonas culturen geen primitive isolates zijn, maar zich in een doorlopende onderlinge dialoog bevinden, en in het verleden nog sterker dan tegenwoordig.

Culturele eenheid en diversiteit

Dit model totaliseert een groot aantal mythische beelden en varianten. Maar het totale model is als geheel niet expliciet in de Indiaanse culturen aanwezig. De ongerijmdheden die voorkomen binnen de mythen van een bepaalde cultuur, tussen de orale traditie en de praktijk, en tussen de mythologieën van verschillende culturen, kunnen voor een deel geformuleerd worden in termen van ideologische "betekening" vs. "vertekening", voor een deel ook in die van "het algemene" vs. "het specifieke".

In Amazonia bestaat steeds een spanningsveld tussen het algemene niveau, wat het hele bekken aangaat, en de specifieke uiting daarvan in elke cultuur. Hoe verhoudt zich "de" Amazonas contactideologie, die per slot van rekening een constructie is, tot de concrete mythen en legenden van de verschillende volken?

We kunnen zeggen dat de mythe deze ideologie is, of dat zij door de mythen en de legenden uitgedrukt wordt; we kunnen discussiëren over de vraag of deze ideologie gelokaliseerd moet worden in de Yucuna, Yecwana of Mashco cultuur, of in het geheel der Amazonas culturen; deze discussie weerspiegelt die over de culturele eenheid of diversiteit in Amazonia en brengt ons niet veel verder, omdat hiermee niet de etnografische realiteit, maar slechts de theoretische definitie van begrippen in het geding is.

"Cultuur" is een van de vaakst voorkomende termen in dit boek. Boekdelen zijn gevuld met omschrijvingen en definities van dit begrip (cf. deel II). De Josseling de Jong gaf in 1951 de volgende:

Het systeem van niet-erfelijke levensuitingen -inclusief de producten van die levensuitingen- van een zelfbewuste mensengemeenschap.³⁷

Cultuur is duidelijk geen eenduidig begrip. Zo breed zelfs, dat een dergelijke definitie geen bruikbaar criterium levert voor een bredere (bv. Amazonas of "laagland") of engere (Matapí) uitleg van cultuur. Hoe vergelijkbaar zijn de Amazonas culturen, of in hoeverre kan van één Amazonas-cultuur gesproken worden? Zowel aan een gefragmenteerde als aan een geïntegreerde visie kleven bezwaren. De kwestie van de culturele eenheid in Amazoni-

³⁷Otto 1984, p. 67.

a kan dan ook niet zozeer gepreciseerd worden vanuit het theoretisch debat, maar uit empirisch onderzoek naar sociale processen die de culturele integratie hebben kunnen beïnvloeden. Het gaat om die praktijken, die de politieke onafhankelijkheid van elke groep en de fysieke afstanden kunnen overbruggen. Zulke "grensoverschrijdende" kanalen voor culturele homogenisatie zijn o.a. exogamie, oorlog, migraties en intertribale handel.

Van doorslaggevend belang in de Josselin de Jong's definitie acht ik het woord "zelfbewust", i.a.w. cultuur valt samen met etnisch bewustzijn. Ook etniciteit is een flexibel begrip, en omvat in Amazonia alles tussen de nucleaire familie en het geheel aan Zuid-Amerikaanse Indianen. Dit zelfbewustzijn is volgens Otto een "ideologisch fenomeen": betekenissen en waarden liggen aan de basis van de cultuur. Maar etniciteit is niet zomaar een ideologie: juist de betekenissen en waarden van etniciteit zijn ook historisch, en economisch gevormd. De afbakening van het begrip "cultuur" in samenhang met dat van "eticiteit" verschuift de probleemstelling slechts, en brengt ons bovendien bij de sociale, incl. "blanke" belangen bij het benoemen, klassificeren en zodoende ook creëren van groepen en etnische identiteiten (zie hoofdstuk 3).

De Indianen zelf benadrukken hun lokale etnische identiteit. Daarom zal ik van "Amazonas-culturen" blijven spreken, en niet van "de Amazonas cultuur". Op grond van mijn ervaring in "het veld" en de literatuur, wil ik aan het begrip "cultuur" een nauwere betekenis toekennen, en Amazonia zien als een multicultureel gebied.³⁸ Maar hierbinnen bestaat een gezamenlijk cultureel substratum dat specifiek voor het hele Amazonegebied is. Dit zal aangeduid worden als "de Amazonas contactideologie", die is vervat in een bepaald gestructureerd kennismodel.

Achter de grote culturele diversiteit in Amazonia ligt een gemeenschappelijk epistemologisch en existentiële kader, inclusief een vorm van discours met een specifieke soort verhouding tussen het abstracte en het concrete. Het is niet mogelijk één formulering te geven van "de Amazonas ideologie" waar alle gevallen in passen, maar wel kunnen de grenzen waarbinnen de verschillende culturen variëren, in algemene termen worden aangegeven. Hieronder vallen een aantal opvattingen, o.a. over ruimte, tijd en klassifikatie, het mens- en natuurbild, en de verhouding tussen de geslachten.

Dit kader bevat ook de essentiële problemen die elke Indiaanse samenleving moet oplossen in verband met de komst van de blanken. Het contact met de blanke maatschappij is geen gebeurtenis die zich keer op keer bij elke stam herhaalt, maar heeft vanaf het begin het geheel van de Amazonas bevolking aangetast.

Het gemeenschappelijk referentiekader van de Amazonas-Indianen, uitgedrukt in een grote variatie in sociale praktijken, mythische voorstellingen en talen, komt niet voort uit biologische erfenissen of een eenvoudig ecologisch determinisme, maar uit een langdurig historisch proces; uit ononderbroken sociale interactie door het hele continent heen, via wegen waarvan we de omvang en betekenis niet meer duidelijk kunnen overzien vanwege het huidige, historisch gegroeide isolement van de gemeenschappen.

³⁸Zij het met reserves tegen een te gefragmenteerde opsplitsing (cf. de Vaupés cultuur).

De Amazonas contactideologie is niet alleen een constructie van de onderzoeker, maar tot op zekere hoogte eveneens van de Indianen zelf. Ook de Indiaanse vertellers hebben een beeld van een algemeen model, dat zowel hun mythen als die van andere groepen informeert. Dit model noemen zij niet expliciet als zodanig, juist omdat zij het uitdrukken in hun specifieke, "eigen" mythe (zie hoofdstuk 5).

Deze culturele samenhang heeft geen politiek opgelegde oorzaak gehad, want voor zover bekend hebben in Amazonia wel complexe tribale samenlevingen kunnen bestaan, maar niet tot op het niveau van een Staat die bewust ideologische veranderingen zou kunnen afdwingen. Integendeel, binnen het model van "horizontale integratie" konden de groepen informatie en ideologische beelden uitwisselen naar gelang deze relevant bleken voor hun situatie. Er zijn dus boodschappers geweest, die al in het vroegste stadium van de kolonisatie de belangrijkste feiten hierover van stam tot stam hebben overgebracht.

2. HET COSMOLOGISCH EN LOGISCH MODEL

Wat is de structuur van de contactideologie in Amazonia? In dit hoofdstuk wordt dit nagegaan, waarbij ik kom tot een algemeen cosmologisch, historisch en cultureel-economisch model, afgeleid van een hydrografisch gegeven, en opgemaakt uit de mythische beelden van de oerboom en het rivierenstelsel.

Mythische kennis van het rivierenstelsel.

De plaats van de mens in de wereld is een essentieel aspect van de individuele of collectieve identiteit. Er is veel geschreven over de ruimtelijke concepties van de Amazonas culturen, op het niveau van de woning, het dorp of het tribale territorium. Het is mogelijk de blik te verruimen tot een continentale schaal. De in deel III opgenomen etnografische voorbeelden tonen de doorwerking van de landschappelijke gegevens van Amazonia in de mythische voorstellingen van diverse culturen. Zij vormen het referentiekader voor de opbouw van een algemeen model.

De kennis die de Indiaanse culturen bezitten van de ruimtelijke structuur van het gehele bekken, reikt veel verder dan hun directe ervaring toe zou kunnen laten. De Yecuana mythen maken bijvoorbeeld gewag van de Oceaan, van de "Moeder-Rivier" (de Casiquiare, die voor hen de bronrivier van de Amazonas is), de Roraima berg ver in het Oosten en de berg Guanay ten Noorden van hun gebied. Dit duidt op een brede geografische kennis, zonder te hoeven betekenen dat al deze gebieden daadwerkelijk door deze stam zijn bewoond.¹ Het is bovendien een kennis die deze ruimte mediëert met sociale, dus historische betekenissen, waaronder die van de relatie met de blanken. Deze cosmologische voorstellingen, ingebed in de mythologie, worden beheerst door de structuur van het rivierenstelsel. Zo'n ambitieuze cosmologische kennis is kenmerkend voor vele, zo niet alle Amazonas culturen.

De Indiaanse kennis is anders ge(re)produceerd dan de Westerse: zonder geschreven traditie, maar via mondelinge doorgave; niet opgebouwd uit generalisaties, maar gevlochten in concrete analogieën. Maar het ambitieuze geografische kader in de mythen toont aan dat de Indianen over een even brede en systematische kennis van het koloniseringsproces beschikken als de "Westerse" geschiedschrijving. Dergelijke grootschalige denkkaders zijn niet exclusief voor de Euraziatische staatssamenlevingen. Recentelijk is aangetoond dat Centraal-Afrikaanse volkeren in de XVIe eeuw een even correct en gedetailleerd overzicht bezaten van hun continent, als de Europeanen over het hunne.²

Vele Amazonas culturen identificeren het rivierensysteem waaruit hun wereld is gevormd met een oerboom. Voor deze volken ontstonden de rivieren uit mythische bomen die in de oertijd zijn geveld door cultuurhelden, waarbij de stam veranderde in de grootste rivier -de

¹Barandiarán 1979, p. 46.

²cf. Internationale Samenwerking, 1992.

Amazonas meestal- en de takken in de diverse zijrivieren. Talloze variaties zijn hierbij mogelijk in de aanleiding, de toedracht en de aard van deze transformatie. De homologie tussen de boom en de rivieren geeft zo een verbinding aan tussen de horizontale en de verticale "ruimtelijke systemen", om Chr. Hugh-Jones' term te gebruiken. Vaak is er ook een associatie van het "einde van de wereld" in de tijd, de ondergang van de mensheid, en het "einde van de aarde" in ruimtelijke zin, de monding van de Rivier in het Oosten.

Deze plaats, de monding van de Amazonerivier rond de huidige stad Belem, is van cruciale geografische, politieke en ook mythische betekenis. Vanaf hier is elke willekeurige plaats in het bekken te bereiken, alleen naar "boven" reizend, als bij elke splitsing de juiste rivier gekozen wordt. Als men, van waaruit ook, naar "beneden" reist is deze keuze overbodig: men bereikt onvermijdelijk de Amazonerivier. Iedere willekeurige verplaatsing tussen twee punten bestaat in principe uit een stroomafwaartse en een stroomopwaartse beweging, of uit één van beide.

Verder stroomt de Amazonas van West naar Oost, en in een aanzienlijk deel van het bekken doen de meeste zijrivieren dit ook. In de nabijheid van de evenaar betekent dit dat de centrale geografische as samenvalt met de baan van de zon, de maan en de sterren aan de hemel.

Een geïntegreerd model.

De rivieren en de oerboom worden in de mythen gestructureerd door twee assen: bronnen - bovenloop - monding en bladeren - takken - stam. Beide plaatsen de begrippen "bijzonder" en "algemeen" tegenover elkaar. Deze oppositie is zichtbaar in de ruimtelijke configuratie van boom en rivieren, en is juist de verbinding tussen die twee beelden. Van deze symboliek kan een lange reeks opposities afgeleid worden, die op hun beurt talloze verdere metaforen voortbrengen.

Het rivierenstelsel verenigt het algemene en het specifieke: de monding in het uiterste Oosten, en de vele afzonderlijke bronnen, verspreid door het hele bekken en voornamelijk naar het Westen gericht. De boom repliceert deze structuur: van een enkele stam verheffen zich vele takken en talloze twijgjes. De beelden van de oerboom en de oer-rivier verwijzen vervolgens naar de veelsoortige bewoners van het Amazonewoud: de diversiteit van Indiaanse groepen en culturen en de talrijke dier- en plantsoorten die de ecologische rijkdom van dit gebied uitmaken. De Indianen kunnen rivier en boom zo combineren in een vernuftig model, als handvat om hun diepe kennis van de geschiedenis en het natuurlijk milieu van Amazonia te bewaren.

Het model, gevormd door de boom en de rivieren, heeft dus een dubbel karakter: enerzijds een ruimtelijke overeenkomst (isomorfisme), anderzijds een logische correspondentie (homologie): de relatie tussen het algemene en het specifieke. Deze correspondenties worden gegeven in oorsprongsmythen, alsook in andere etnografische feiten. In de mythologie van de Amazonas culturen worden de oerboom en het hydrografisch stelsel verder vaak gekoppeld aan nog andere klassifikaties, in het bijzonder die van de diersoorten en die van etnische groepen. Er kan een verband gelegd worden met totemische klassifikatiestructuren.

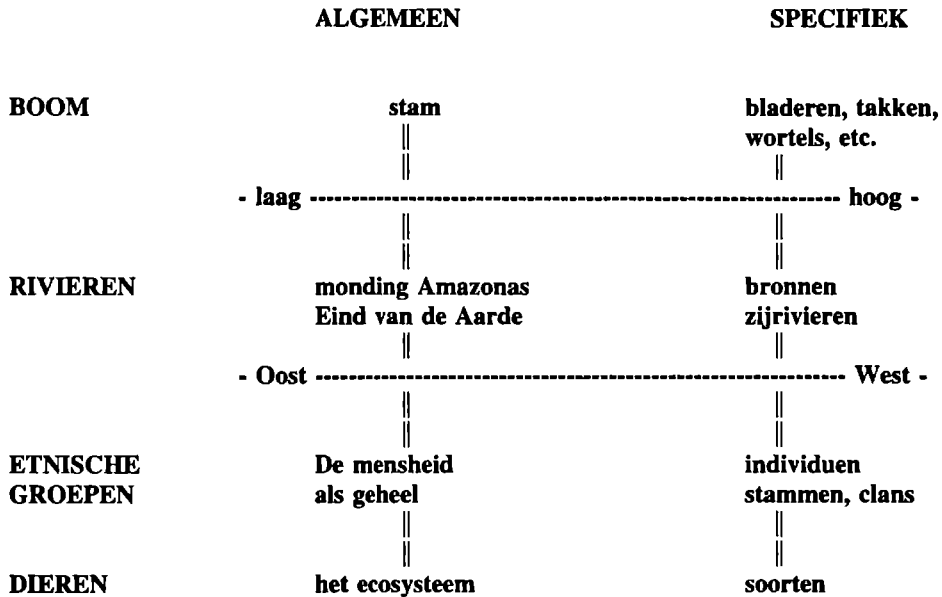
De reeks der rivieren, die der diersoorten en die der bevolkingsgroepen zijn drie velden waarin de Indianen van elke afzonderlijke stam het gehele Amazonegebied op een algemene en integrale wijze lijken te kennen. Elk van deze drie wetenschappen, de geografie, de zoölogie en de etnografie, vormt op zich een totale en sluitende beschrijving van Amazonia. Deze drie reeksen van gegevens worden epistemologisch én ontologisch gekoppeld door het mythische symbool van de oerboom: een reusachtige boom, die staat voor een reusachtige verzameling bomen: het oerwoud.

De vertakkende structuur van bomen en stromen wordt in de Indiaanse wetenschappen systematisch gehanteerd als een algemene epistemologische methode.³ Hierbij is onmogelijk aan te duiden welke van deze diverse kennisdomeinen aan de andere vóóraf gaat. Gezien de bezwaren rond een al te starre definitie van de etnische identiteit (zie volgend hoofdstuk) kan bv. gevraagd worden of de dieren, waaraan de meeste groepen hun naam ontleen, misschien niet zozeer gerelateerd zijn aan deze menselijke afstammingsgroepen op zich, alswel met bepaalde rivieren of plaatsen, waar de groepen (voor kortere of langere tijd) wonen en waarvan ze dus de "hoeders" zijn. Etniciteit is dan meer "ecologisch" dan "totemisch".

Het verbindend element is steeds de conceptuele eenheid van het universele met het specifieke, met de oerboom als differentiërend toetsel. De mensheid is één, maar heeft vele gezichten, en heeft deze -onder alle omstandigheden en verschijningsvormen- ook altijd gehad. Zo ontstaat één groots model, machtig in zijn eenvoud en reikwijdte, als structureel kader voor vrijwel alle vormen van kennis en praxis van de Amazonas-Indianen: cosmologie, ritueel, geschiedenis, economie en reproductie kunnen er op geplaatst worden.

³Dit soort modellen heeft recentelijk ook in de "westerse" wiskunde aandacht gekregen, in het kader van de zgn. "chaos"-theorieën.

Het "boom-rivier" model



Dit model is meer dan een klassifikatieschema. De dynamische kenmerken van de onderdelen ervan en de consequente sprongen van de Indiaanse "concrete gedachte" over de grenzen van ieder star schema, maken het tot een cognitief instrument waarmee individuen en groepen de toekomst kunnen plannen en waarmee leden van onderling ver verwijderde stammen kunnen communiceren.

Het model, dat samengevat kan worden als in het bijgaande schema, opent talrijke dwarsverbindingen en tussenmetaforen, die de Indianen vrijwel eindeloze narratieve en interpretatieve mogelijkheden bieden. Bijvoorbeeld de vele mogelijkheden van een boom tot differentiatie: niet alleen de takken, bladeren en vruchten worden hiervoor benut, maar ook wortels, parasieten en splinters. Deze onderdelen van de boom zijn in structuralistische termen dus niet een "syntagmatische" maar een "paradigmatische" set en vervangen elkaar in de verschillende mythen, waardoor telkens nieuwe narratieve wendingen toegankelijk worden.

Het hier gepresenteerde model is natuurlijk een constructie. Geen enkele Amazonas cultuur benut alle mogelijke correspondenties, overall verschuiven de metaforen en variëren tekens of betekenissen. Maar het algemene model is op zoveel plaatsen te herkennen dat een inductieve stap verantwoord lijkt: het interpretatieve vermogen ervan kan van algemene toepassing worden geacht op de Amazonas culturen.

De transformatie van de boom in rivier kan bijvoorbeeld gebeuren door hem te kappen. Hiervoor is de bijl nodig, en via die weg kan het probleem van de handel ter sprake komen. De stalen bijl staat namelijk vaak voor het gehele handelspakket van de blanken. Andere mythen maken gebruik van natuurlijke processen van de boom, zoals groei en verval; van de mogelijkheid om met de boom te spreken; van de associatie van de zon van het middaguur met de boomtop, en van de riviermonding met de opgaande zon, etc. De helden van de Yucuna mythe gebruiken de vertakte rivierstructuur om een oerboom op te zoeken: zij volgen het vettige spoor van fruitresten, die stroomafwaarts drijven. De mogelijkheden zijn onbeperkt.

De mythische verandering van een boom in rivieren wordt ook geassocieerd met de culturele bewerking van bomen tot kano's, waarmee rivieren bevaren worden. Het water omvat de boom, maar wordt er ook door omvat: bomen die een boom bevaren. Het vuur dat de Yucuna mythe in de boomstam plaatst, de ziekte, verwijst dus tegelijk naar de besmetting van het Amazonebekken in zijn geheel -opgevat als een oerboom- én naar de verspreiding van de epidemieën via de schepen.

Voorbeelden

Vele stammen vertellen mythen, waarin het kappen van een oerboom de rivieren en de zee doet ontstaan. Enkele voorbeelden volgen hier.⁴

Yucuna

De Yucuna en Tanimuca in Colombia bezitten lijsten van meer dan honderd rivieren waaronder vele uit verre uithoeken van het bekken, in Brazilië, Peru of Ecuador. Deze opsomming is gerelateerd aan de oorsprongsmythen. Het ontstaan van de mensheid is voor hen gestructureerd tussen het "centrum" en het "einde" van de wereld.

Hun oorsprongsmythe begint met een kale wereld, waarin de dieren geen woning hebben, zodat ze besluiten een boom te zaaien. De boom staat in het "centrum" van de wereld, en wordt de redding van alle diersoorten, die zich op de boom op verschillende etages (paddestoelen) nestelen. Na de overstroming wordt de boom "opgeheven", verkleind, terwijl de mensen naar het "einde" van de wereld reizen.

In dit "einde", aan de monding van de Rivier in het Oosten, komen eenduidige correspondenties tot stand tussen de diersoorten en de etnische groepen, die voortkomen uit de door hen uitgebroede eieren. Elke groep wordt ook geboren op een bepaalde plaats in de oer-maloca (symbool van de kosmos) en de diverse stammen en clans dragen de namen van diersoorten.

De etnische groepen verspreiden zich vervolgens over het rivierenstelsel, en scheiden van elkaar bij de splitsingen van de rivieren tijdens hun reis stroomopwaarts. Van een

⁴Zie bv. voor de Huitoto in Colombia: Castro 1984, pp. 119-122; voor de Guahibo in Venezuela Blanco, 1986.

gezamenlijke geboorte aan de monding van de Rivier gaan de stammen elk naar hun eigen territorium aan een bepaalde zijrivier.

Diverse mythen verklaren het ontstaan van rivieren uit gevelde bomen. De Mirití rivier komt bv. voort uit een mirití palm (*Mauritia flexuosa*), die inderdaad opvallend veel voorkomt langs zijn oevers. De zijstroom Guacayá is een "rivier van ziekten": hij is ontstaan uit een barbasco boom, die het gif levert waarmee vissen verdoofd worden.

Barasana

In deel III, hoofdstuk 8, zijn de cosmologische opvatting en de "ruimtelijke systemen" van de Barasana genoemd: het tribale territorium, de maloca, het menselijk lichaam, de baarmoeder. In dit model functioneren een concentrisch en een lineair principe, met een algemeen verband tussen de concentrische structuur en de "westelijke" en "vrouwelijke" helft van de ruimte enerzijds, en tussen lineaire bewegingen en het "oostelijk", "mannelijk" gedeelte anderzijds. Deze spatiale voorstellingen refereren aan de sociale structuur, in het bijzonder de patrilineaire en patrilocale verwantschapsregels van de Barasana.

Ook voor deze cultuur komen de rivieren voort uit bomen. De vier cultuurhelden hadden dorst, maar het water van de wereld was giftig voor hen. Een oude vrouw had water. Toen ze haar erom vroegen zei ze dat ze het konden vinden in een boom. Ze kapten diverse bomen, maar tevergeefs. Na veel avonturen lukte het hen de goede te kappen. Zijn stam en takken werden de belangrijkste rivieren van de streek en alle vissen kwamen uit het water van zijn stam. De Siona, de Tanimuca en andere groepen vertellen vrijwel dezelfde mythe.⁵

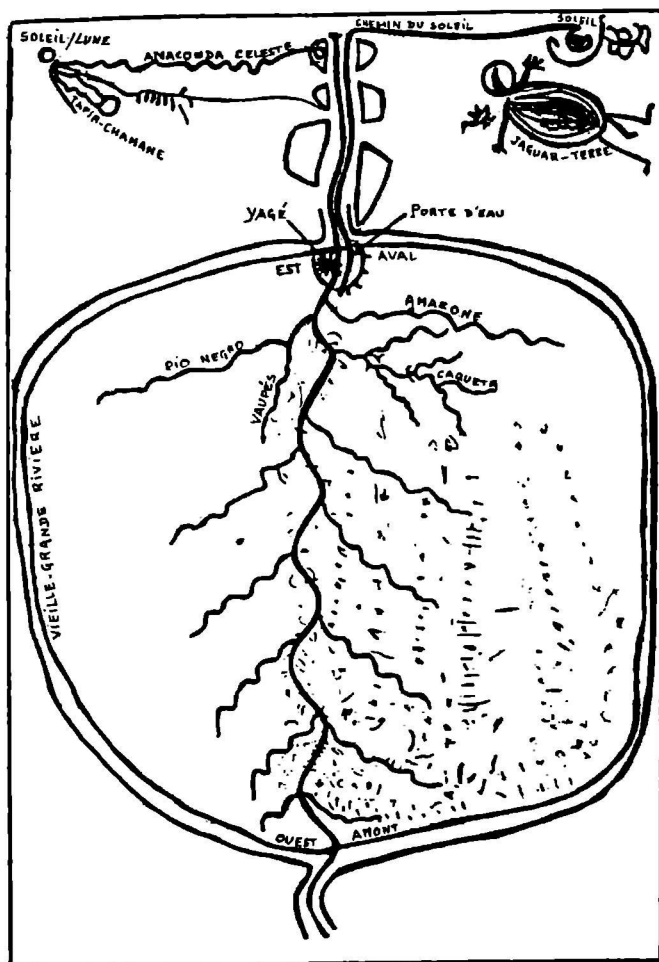
De Vaupés culturen spreken over de "Melk-rivier", die in het Oosten uitmondt in de "Water-Deur" aan het einde van de wereld, oorsprong van de cultuur en van de voorouders.⁶ De Barasana geven een zeer plastische visie van de magische plaats in het Oosten, het "einde van de wereld": de Water-Deur, de monding van de Amazone in de "andere wereld", wordt voorgesteld als de vagina van de oervrouw Romi Kumu. Als zij haar benen sluit, stijgt het water in het hele riviersysteem; als zij ze spreidt, stroomt het weg en daalt de waterspiegel.⁷

De Barasana en hun naburige stammen kwamen oorspronkelijk uit deze Monding, in het binnenste van waterslangen, die de kronkelingen van de rivieren vormden. Opeenvolgende splitsingen scheidden de etnische groepen, met hun totemische (dierlijke) namen. Tenslotte, bij de zijrivieren van hun eigen gebied, keerde de slang zich binnenste buiten en achterste voren: de hoogste clans in rang kwamen aan land bij de mondingen, de laagste bij de bronnen.

⁵von Hildebrand, 1975, Chaves, 1978; St. Hugh-Jones, 1979.

⁶Chr. Hugh-Jones 1976, 1979.

⁷St. Hugh-Jones, 1979.



Ticuna

De Ticuna mythe begint met een enorme boom die de wereld verduistert en de hemel bedekt, waardoor de twee cultuurhelden hem besluiten te kappen met behulp van alle dieren van het woud. De stam van de oerboom werd de rivier Amazonas, en zijn takken en splinters de verschillende zijstromen. De bladeren werden meren. Druppels water die de cultuurhelden afschudden, nadat ze het eerste bad hadden genomen, veranderden in verschillende soorten vissen.

Op hun beurt veranderden de vissen in alle landdieren, toen de helden ze opvisten met aas van de vruchten van de diverse bomen uit het woud. Uiteindelijk werden ook mensen opgevisst. In eerste instantie leefden zij door elkaar, maar om de huwelijksregels in te stellen moesten de clans onderscheiden worden. De cultuurhelden kookten soep van een jacararana en gaven iedereen te eten. Elke groep at een bepaald deel van het dier, waarmee de clans werden benoemd naar bepaalde diersoorten.⁸

Mashco

De cosmologie van de Mashco kan afgebeeld worden met een cirkel rond een centraal punt, waarop de richtingen "stroomafwaarts" en "stroomopwaarts" de belangrijkste referentiepunten aangeven. Het "einde van de wereld", de monding van de Amazonas waar de oerboom Wanamei staat, is een magische plaats die te maken heeft met de bron en de continuïteit van het leven.

De Wanamei-boom verrees eerst in het "centrum" van de wereld, het Indiaanse woongebied, en verplaatste zich na de overstroming naar het "einde". Op de boom, waar alle mensen voor het vuur vluchtten, bezette elke groep een aparte tak. Naderhand, aan de voet van de boom, zonderde elke groep zich af tussen de verschillende plankwortels, waar elk zijn specifieke cultuur begon uit te werken. Tegenwoordig staat de boom aan "het eind van de wereld". Alle dieren eten van zijn wortels en zijn verschillende soorten vruchten. Daartoe kan hij zich naar hen toe buigen, en staat hij half in het water, half op het droge. Elk blaadje of twijgje dat van de oerboom valt, duidt de dood van een mens aan.⁹

Miraña.

Elke rivier draagt de naam en de aard van een bepaalde boomsoort. De Caquetá, de grootste rivier van hun gebied, tekent een gevallen oerboom. Zijn stam vertijst aan de westkant van het Miraña gebied, als een massieve stenen zuil in de rivier (de steen El Sol), zijn kruin ligt oostwaarts (stroomafwaarts), de berg van La Pedrera.¹⁰

De blanke in de Amazonas cosmologie

Op de matrix van metaforen en analogieën waarop het boom-rivier model berust, zijn ook historische bewegingen in kaart te brengen. Hoewel het systeem op het eerste gezicht statisch kan lijken, is het in wezen uitermate flexibel, het houdt bijna onbeperkte mogelijkheden in om nieuwe gebeurtenissen in de mythe en de geschiedenis te incorporeren. Er is één historische voorwaarde: deze gebeurtenissen moeten zich houden aan de loop van het stromende water.

⁸Niño, 1978, Oliveira, 1988

⁹Califano, 1983, zie deel III, hoofdstuk 4

¹⁰cf. Guyot 1979 p. 108, zie deel III, hoofdstuk 5

Het kolonisatieproces door de Europeanen is hiervan een voorbeeld bij uitstek. Ook de blanken als etnische groep kregen een plaats op de takken van de boom en tussen zijn wortels, hun geboorte wordt vermeld samen met die van de Indianen, hun bewegingen over de rivieren werden mythisch vastgelegd, en ook zij kregen eigenschappen van bepaalde diersoorten toebedeeld (de tijger of de witte reiger bijvoorbeeld).

Deze invoeging is niet genoeg om hun anders-zijn dan de Indianen, hun komst van buiten Amazonia -waar zij nergens een "eigen" territorium hebben- en hun geheel andere religie en economie te verklaren. Nieuwe mythen moesten geschapen worden. Maar het structureel kader, gevormd door het oerboom-model, werd hierdoor niet ontworcht. De geschiedenis van het contact met de blanken werd geschreven binnen dit al bestaande referentiesysteem.

De ruimtelijke dimensie van dit contact kreeg een concrete gestalte door een samenspel van de "blanke" economische en politieke motieven, hun (vervoers-)technologie, en de natuurlijke voorwaarden van het Amazonegebied, het rivierenstelsel. Deze geografische voorwaarden bestonden al vóór de komst van de blanken, en toen dezen op het toneel verschenen moesten ook zij -evenals de Indianen vóór hen- hun handelen en hun bedoelingen eraan aanpassen. Zodoende werd het netwerk van rivieren een sleutel waarmee de Indianen de blanke cultuur in hun eigen termen konden vertalen.

De Indianen konden de komst van de blanken dus traceren op de mythologische kaart van het Zuidamerikaanse continent en deze nieuwe functies geven. Hierbij veranderden de betekenissen van de ruimtelijke oriëntatie naarmate het kolonisatieproces er nieuwe connotaties bijvoegde. Het contact met de blanken dynamiseerde de Indiaanse categorieën en herformuleerde de ruimtelijke definities; de relatieve waarden van de onderdelen van het systeem veranderen.

Bij de Yecuana vertaalde de mythische vete tussen Wanadi en Odosha ("God" en "Duivel" in Guss' termen) zich op het territorium, en gaf zodoende hun geografische kennis vorm, in verband met hun opvatting over de blanke bevolking en technologie.¹¹ Ook de Miraña benutten hun territorium als historisch document.

De blanken in het rivierenstelsel

De ontdekkingsreizen en de koloniale activiteiten werden ruimtelijk geplaatst in het Indiaanse model, gebaseerd op de tegenstelling bronnen-monding. De loop der rivieren was ook voor de blanken onontkoombaar en vormde daarom voor de Indianen, zeker in het begin, het enige voorspelbare patroon in de "blanke" bewegingen. De "blanke" missie- en handelsposten werden gesitueerd met het oog op de controle van de rivieren: stroomversnellingen en monden van zijstromen zijn tot op vandaag de meest geliefde lokaties.

In de Indiaanse mythen is de problematiek van de handel ingevoegd in het cosmologisch model. De tegenstelling "bronnen - monding" (bovenloop/benedenloop, binnenlan-

¹¹Guss 1987, p. 56.

den/hoofdrivier) wordt gelezen als "Indiaan - blank"; de blanken en hun waren worden geassocieerd met de benedenloop van het rivierenstelsel, en de uitwisseling -of dubbele oorsprong- van deze artikelen wordt uitgedrukt in termen van dit spatiaal model.

Voor de Andoque is de ruimtelijke ordening tussen Monding, Midden en Bovenloop een structurerend mythisch principe. De handelswaar ontstaat in hun eigen territorium en verplaatst zich daarna naar het Oosten, met Reiger van de Monding, de Meester van de handelswaar. De Yucuna/Tanimuca en andere Tucano volken laten de schepping van de Indiaanse voorouders zelf in het Oosten plaatsvinden, vanwaar ze naar de bovenloop reizen. De blanken worden geassocieerd met de Monding, en met "mondingen" in het algemeen, d.w.z. de grotere rivieren. De Miraña gebruiken in weer andere varianten de as bovenloop - monding om de handelswaar te situeren.

De geopolitiek van de rivierstructuur

Het hydrografisch model structureert niet alleen de mythen van de Indianen, maar ook hun historische bewegingen, economische afhankelijkheid en strategische concepten. Lathrap heeft een ecologische benadering uitgewerkt op de sociopolitieke en demografische processen in Amazonia.¹² In zijn model (de "population dynamics") worden de grotere rivieren bewoond door talrijke volken met een relatief complexe sociale organisatie (chiefdoms). Aan de zijrivieren zijn de groepen kleiner en eenvoudiger (tribes), hoewel ze vanwege de rivaliteit met de hoofdriviergroepen een tendens tot toenemende complexiteit kunnen vertonen. Aan de bronnen van de kleinere zijstromen en op de waterscheidingen wonen tenslotte nog kleinere etnische groepen, met een nog eenvoudiger sociale structuur.

Als -om wat voor reden dan ook- een groep aan de hoofdrivier een drastische bevolkingsvermindering ondergaat, moet deze zich terugtrekken en dat gebied, met betere viswateren en landbouwgronden, afstaan aan de oprukkende groepen uit de zijrivieren. Hierbij wordt de sociale structuur eenvoudiger, terwijl die van de nieuwkomers het niveau van chiefdom bereikt; dit proces kan zich later weer herhalen of omkeren. Er is dus een correlatie tussen sociopolitieke complexiteit en ecologisch-ruimtelijke positie:

De locatie van de voornaamste stammen volgt een ecologisch model. Alleen de grotere rivieren konden grote stammen onderhouden, met een complexe sociale organisatie. Stammen met een kleinere populatie waren niet machtig genoeg om zich langs de grotere zijrivieren te handhaven. Als een stam er in slaagde zich weer op de Ucayali te vestigen, nam zij de zichtbare tekens van haar nieuw verworven macht weer over. Het resultaat was culturele convergentie tussen stammen met verschillende historische achtergrond.¹³

In de Vaupés zijn de woonplaatsen van sibben of clans en zelfs stammen langs de rivieren geordend van benedenstroom (monding) naar boven: de "senioren" aan de monding, de

¹²Lathrap, 1970.

¹³Myers 1974, p. 143.

"dienaren" aan de bronnen. Woonplaatsen langs hoofdrivier en monding hebben duidelijk meer prestige dan die in zijstromen en bronnen (zie deel III, hoofdstuk 8). In het algemeen zijn de rivieren en hun samenvloeiingen -uitmondingen- sociale ontmoetingspunten bij uitstek tussen verschillende etnische groepen. Op die knooppunten vindt cultureel contact plaats, de verspreiding van ideeën, informatie en handel, zowel tussen Indiaanse groepen onderling als met de blanken.

In Peru beschrijven Myers en Frank hetzelfde proces van opkomst en ondergang van grote, machtige stammen langs de Ucayali, aangevallen door kleinere groepen uit de binnenlanden, die tenslotte hun plaats innemen: achtereenvolgens de Cocama, de Conibo en de Shipibo (zie deel III, hoofdstuk 7). Hoe waren de relaties tussen deze groepen? Myers geeft vanuit het population dynamics-model van Lathrap een ecologisch getinte "native" ("contactloze") verklaring, maar Frank ziet vooral de hand van het historisch (kolonisatie) proces.

De etnogeschiedenis van het Noordelijk gedeelte van Amazonia -Guyana en de Rio Negro- is grotendeels verlopen volgens de lijnen van twee grote strategische concepten, die in een kenmerkend verband staan (zie deel III, hoofdstuk 3, 8):

- de rivierverbinding Orinoco - Casiquiare - Rio Negro - Amazonas, die de inzet vormde van de Europese rivaliteit en de as van het koloniseringsproces;
- de hoger gelegen streken, interfluviale gebieden en "riviersterren" rond de bergen: Parima, de hoge Ventuari, Pacaraima, Roraima. Van hieruit ondernamen de Indianen handels- en oorlogsexpedities en verspreidden zij hun verzetsideologieën.

De eerste is dus vooral voor de blanken van belang, de tweede voor de Indianen. Het is te argumenteren, dat Lathrap's model een etnocentrische inslag heeft. Het is vooral van toepassing in het kader van een koloniaal proces, maar wordt dan niet zozeer verklaard door factoren in het natuurlijk milieu, maar door de historische ontwikkeling. De Indianen wegen de ecologische voordelen van de rivieroever (voedsel) en de economische (toegang tot handel) af tegen de politieke voordelen van het achterland (vrijheid).

Het territoriaal model van de Yecuana is niet gebaseerd op de controle van de rivierbekkens vanaf de mondingen, dus vanaf de grotere rivieren, maar juist integendeel, vanaf de bronnen. Het is dus duidelijk tegengesteld aan het door de "riverine" theorieën van Lathrap c.s. voorgestelde proces. Het belangrijkste element in de strategie van de Yecuana is de bezetting van een moeilijk toegankelijk "interriverine" gebied, vanwaaruit diverse stroomgebieden te "gebruiken" zijn.

Ook in Peru gaat Lathrap's model niet geheel op (hoewel Myers er naar neigt hem gelijk te geven). De bezetting van de hoofdrivier door "zijstroomgroepen" zou veel sneller moeten hebben plaatsgevonden. Grote demografische vacuï werden gevormd door de ontvolking door Europese ziekten en de slavenjacht, maar deze werden niet direct gevolgd door migraties vanuit de zijrivieren. Ook daar was de bevolking sterk gedaald. Deze ontwrichtingen verstoorden ieder regionaal evenwicht.

Er schijnt een geografisch/strategische bevestiging van het mythisch bronnen/monding model van de Indiaan/blankie relaties te gelden. Grote rivieren zijn ook vaak de natuurlijke grenzen voor Indiaanse bevolkingen, zoals de Caquetá voor de Mirafía.¹⁴ De Yecua kwamen zelden ten Zuidwesten van de hoge Orinoco, noch de Ticuna ten zuiden van de Solimoes. Al deze Indiaanse territoria waren gecentreerd rond inter-fluviale gebieden.

In heel Amazonia stuit men op het strategisch belang van watervallen voor de afscherming van inheemse bevolkingen van het bereik van blanke handelscontacten en expedities en voor de vestiging van handelsmonopolieën.¹⁵ Het contrast tussen de culturele ondergang van de Arawak stammen van de Rio Negro en het voortbestaan van hun verwanten aan de Vaupés is duidelijk.

Nabijheid van de grotere rivieren is voor de Indianen altijd funest geweest. De Tupi stammen aan de Atlantische kust kwamen het eerst in contact met de Portugese, Franse en Nederlandse kolonisten, en waren de eersten om uit te sterven.¹⁶ Langs de Amazonas stierven de Omagua grotendeels uit vanwege de kolonisatie, waardoor de Ticuna zich gaandeweg naar de ontvolkte strook langs de hoofdriever konden verplaatsen.¹⁷ Langs de Rio Negro, de Orinoco en de Ucayali verliep hetzelfde proces. Het beleid van de blanken was en is er consequent op gericht de Indianen uit de binnenlanden naar de hoofdrieveren te verplaatsen.

Vliegtuigen en autowegen

Slavenjagers, rubberhandelaren en missionarissen hebben hun koloniale vestigingen langs de rivieren geordend, in een tijd dat dit technisch gezien niet anders kon. Pas in de twintigste eeuw is er echter een nieuwe ontwikkeling gaande: de luchtvaart. Met het vliegtuig kon de mens voor de eerste maal Amazonia doorkruisen zonder onderworpen te zijn aan de ligging van de rivieren. Het beweegt zich door een totaal anders gestructureerde ruimte: een Cartesiaans vlak met lengte- en breedtegraden als coördinaten, waarin alle richtingen dezelfde betekenis en waarde hebben; het vliegtuig trekt rechte lijnen, waarvan de lengte de enige relevante variabele is.

Deze verplaatsing is kwalitatief anders dan de stroomaf- en -opwaartse reizen langs de rivieren. De (absolute en relatieve) afstanden tussen verschillende plaatsen worden drastisch en willekeurig veranderd: punten die onderling ver verwijderd waren blijken nu dichterbij elkaar te zijn dan andere, die eerst relatief veel nader waren.

In Amazonia gebruiken de meeste "blanke" ondernemingen dit vervoermiddel. Maar de handelsnetwerken, de administratie en de Katholieke missiesystemen zijn opgebouwd in de

¹⁴cf. Guyot 1979, p. 101.

¹⁵Hecht en Cockburn 1989, p. 27.

¹⁶cf. H. Clastres, 1978.

¹⁷cf. Jorna, 1988.

loop van de geschiedenis, en hun structuren zijn optimaal gerelateerd aan het rivierennetwerk. Zij bezetten en gebruiken voornamelijk de rivieren; het vliegtuig is voor hen een aanvulling. De Protestantse zendingsorganisaties daarentegen, zoals de NTM en het SIL, hebben zich vanaf hun start in de jaren 40 gebaseerd op luchtverbindingen, en zijn zo vrijwel onafhankelijk van de rivieren. Zij penetreren daardoor de tot dan toe meest afgelegen streken, met name ook die gemeenschappen die zich bewust van de rivieren hadden teruggetrokken. We kunnen dus stellen dat deze organisaties een radicale inbreuk vormen op het ruimtelijk orientatiesysteem van de Amazonas culturen.

Eeuwenlang hebben de Amazonas volken gebruik kunnen maken van de ruimtelijke eigenschappen van het riviersysteem om zich af te schermen van de blanke penetratie. Misschien vormt het vliegtuig een grens van het "boom-rivier model". Het schept chaos in de ruimtelijke orde van de Amazonas culturen. Het vliegtuig werkt dubbel destructief: in de lucht maakt het de rivieren zinloos, en op de grond vernietigt het de bomen. De landingsbaan verschilt hemelsbreed van de akkers die de Indianen in het woud klaren: alle vegetatie hoger dan gras moet verdwijnen, alle oneffenheden van het terrein worden gewist. Het is misschien daarom, dat de Tatuyo de "andere wereld" die zich opent achter de Water-Deur aan het eind van de aarde -de ongeordende werkelijkheid vóór haar structurering door culturele patronen- vergelijken met een vlakke leegte, "als een landingsbaan".¹⁸

Ook de aanleg van autowegen dwars door het oerwoud, zoals de Transamazônica in Brazilië, is een poging de ruimtelijke structuren van Amazonia te doorbreken. Het tracé van deze wegen loopt bij voorkeur langs de iets hogere ruggen en waterscheidingen, ver van de grotere rivieren, om het aantal bruggen en overstromingen te verkleinen en bovenal om nieuwe gebieden te ontsluiten. De wegen moeten nadrukkelijk complementair zijn aan de rivieren. De nieuwe verbindingen die ze tot stand brengen, bijvoorbeeld in Acre en Rondonia, zijn gigantische territoriale kortsluitingen: nieuwe migratiestromen komen op gang, oude handelsroutes en -steden drogen op.¹⁹

Grondleggers van het Amazonas verzet?

Zeer kort na de ontdekking van Amerika, bijna onmiddellijk ná hun ontmoeting met de Portugezen, vluchtten groepen Tupi-Indianen op zoek naar "een rustig land". In betrekkelijk korte tijd verkenden zij hierbij alle uithoeken van het Amazonegebied, en doorkruisten andere delen van Zuid-Amerika. Maar overal, langs de uiterste randen rondom Amazonia, stuitten ze plotseling op Europese bezetters: in Peru, Bolivia, Paraguay, Guyana, Maranhao en Zuid-Brazilië troffen ze Spaanse, Portugese, Franse, Nederlandse of Engelse kolonisatoren. Vaak keerden ze dan ook op hun schreden terug. De beroemdste lange-afstandstochten vonden plaats van 1530 tot 1625.²⁰

¹⁸cf Bidou, 1985

¹⁹cf McCallum, 1990, Shoumatoff, 1990

²⁰Metraux 1948, pp 97-99

Métraux - en in zijn voetsporen vele andere auteurs- zien hierin de uiting van een "messianistische cultuur" met een interne drang naar "vrijheid", en de shamanen als utopische leiders (zie hoofdstuk 6). Maar zowel zijn eigen verslag als talloze latere studies tonen het belang van de blanke kolonisatie als drijvende achtergrondsfactor van de bewegingen. Ik wil een historische hypothese opwerpen. vanuit de volgende overwegingen:

- De zgn. messianistische bewegingen zijn voornamelijk een reactie op of een gevolg van de blanke kolonisatie; geen irrationele vlucht, maar een verdedigingsstrategie (zie hoofdstuk 6);
- Verwantschaps-, handels- en rituele contacten vormden uitgestrekte netwerken tussen de Indiaanse volken, via welke systematisch politieke en culturele informatie werd uitgewisseld (zie hoofdstuk 3);
- Indianen in heel Amazonia bezitten in hun mythen een duidelijk beeld van het gebied als geheel, incl. de monding, de hoofdrivieren, de structuur van het gebied, belangrijkste groepen inwoners, enz.

Een verleidelijke interpretatie zou zijn dat in migraties als die van de Tupi de algemene Amazonas contactideologie werd gefundeerd. Deze migraties waren behalve messianistische "cult"-verschijnselen en oorlogen, ook zeer concrete verkenningsexpedities. Via deze reizen werd het nieuws over de blanke invasie van het continent onder de hele Indiaanse bevolking van Amazonia verspreid. Sneller dan de Europeanen Amazonia verkenden, hoorden de Amazonas groepen al van hun bestaan en hun optreden. Er hebben georganiseerde boodschappers opgetreden. Komen we hier dan terug bij de Yucuna mythe, waarin de 4 wijzen vanuit het Oosten de rivieren doorkruisen, en "de stammen waarschuwen voor het schip"?

In dit hoofdstuk wordt een beschouwing gegeven van de gevolgen van het westers contact op de sociale relaties van de Amazonas-Indianen. Hiervoor wordt achtereenvolgens gekeken naar de verhoudingen binnen de Indiaanse gemeenschappen, i.h.b. het leiderschap en de genderverhoudingen, de intertribale handels- en rituele relaties, en de etnische identiteiten.

1. Leiderschap

Zoals beschreven in deel I, wordt de sociale structuur van de Indiaanse Amazonas-samenlevingen gekenschetst met trefwoorden als kleinschalig, atomistisch, simpel, communautair etc. Vele "blanke" bestuurders hebben zich hier beurtelings om verbaasd en aan geërgerd: met niemand viel te onderhandelen of waren de Indianen te besturen. Afwezigheid van formele politieke macht en decentrale structuren kenmerken deze samenlevingen. Europese waarnemers worden hierdoor keer op keer gefascineerd, van de eerste veroveraars tot antropologen als Clastres, die de Amazonas-Indianen in een vergelijkende studie niet als "staatloze", maar als "anti-staat" samenlevingen karakteriseert.¹ Bij de Amuesha in Peru wordt

...macht illegitiem geacht als het de persoonlijke autonomie lijkt te beperken, zij het op het gebied van gezag, arbeid of sex.²

De Amuesha term voor "afstammelingen" betekent tevens "schepsels" of "volgelingen". De cornesha, de grote politiek-religieuze leiders van het verleden werden "vader" genoemd:

Bij de Amuesha is verwantschap een taal voor politiek gezag. Met name wordt de verhouding tussen een leider en zijn volgelingen gezien als die tussen een vader en zijn kinderen. Dit blijft nog altijd zo in de moderne politieke verhoudingen... De taal van het gezag is gematigd, en hoewel ze een term voor "bevelen" hebben in de westerse zin van het woord, formuleren ze zulke opdrachten meestal als "uitnodigingen" of het "geven van toestemming"³... We moeten niet denken, zoals Clastres, dat de Amuesha politiek-religieuze leiders geen macht of autoriteit hebben. We moeten eerder de westerse begrippen herzien die we als contrasterende modellen gebruiken om niet-westerse samenlevingen te beschrijven.⁴

¹P. Clastres, 1974.

²Santos Granero 1986, p. 129.

³llesens - van het Spaanse licencia, "toestemming". (Santos.)

⁴Santos Granero 1986, pp. 115, 117.

Santos spreekt over de "mystieke produktiemiddelen", de economische macht van de shaman via zijn controle over onmisbare rituelen. Rijkdom, waarmee een priester zijn grootmoedigheid kan tonen, verhoogt zijn prestige, maar kan nooit leiden tot dwingend gezag. De zelfvoorzienendheid van de Indiaanse huishoudens maakt dit onmogelijk: zij zijn van niemand afhankelijk voor hun voortbestaan: de leiders kunnen geen controle uitoefenen over de natuurlijke hulpbronnen.

De onmogelijkheid anderzins werkkraft te controleren hangt samen met een sterke nadruk op de persoonlijke autonomie. Da Amuesha geven niemand orders over wat hij wel of niet moet doen, en vermijden zelfs iemands autonomie aan te tasten met ongevraagd advies. Als iemand dus zegt iets van plan te zijn, hoe onwaarschijnlijk of gevaarlijk ook, zal niemand proberen hem tegen te houden. Zelfs de opvoeding van kinderen wordt uitgevoerd volgens dit principe van respect voor persoonlijke autonomie.⁵

Macht in Amazonia

Maar de Indiaanse culturen als per definitie "machteloos" karakteriseren, zoals Clastres doet onder de veelzeggende titel "De samenleving tegen de Staat", is onjuist. Zijn conclusie dat de Amazonas samenlevingen "weigeren" de vorming van politieke (staats)macht toe te staan, zegt eigenlijk niets. Zo'n uitspraak is niet te verifiëren of te falsifiëren, want hij speelt zich af op een niveau van abstractie waar "culturen" of "samenlevingen" gereïficeerd worden tot lichamen met een vrije wil. Volgens Colchester projecteren antropologen die de Indianen op romantische wijze idealiseren, zoals "de Franse anarcho-structuralisten" Clastres en Lizot (die hun bewondering over deze "Samenleving tegen de Staatsmacht" niet verhullen) het ongenoegen over hun eigen samenleving op hun beeld van de Indianen.⁶

Wij moeten ons niet vergissen wat betreft de ogenschijnlijk zeer losse sociale structuur van de Amazonas samenlevingen. Zij zijn wel degelijk in staat tot grote, collectieve ondernemingen, en de Europese veroveraars hebben hier terdege rekening moeten houden. Dit gebeurde vaak in de vorm van tijdelijke en vrijwillige strategische allianties met concreet omschreven doelen, waarbinnen de taakverdeling per geval werd vastgesteld. Een Staat was hiervoor niet nodig, wel een doorlopende, goed functionerende uitwisseling van contacten over lange afstanden, die op een gegeven moment politiek geactiveerd konden worden.

Ook hebben de Amazonas culturen mogelijkheden tot stratificatie en de vorming van complexe, gelaagde samenlevingsstructuren. De wijd verbreide rangorde-systemen, met een duidelijk bepaalde, ideologisch uitgedrukte hiërarchie van clans of sibben ("meesters" en "knechten") getuigen hiervan. Wellicht zijn deze systemen noch overblijfselen, noch kernen van sterker gestratificeerde samenlevingen, maar beide: een cultureel substratum

⁵Santos 1986, p. 124.

⁶Colchester, 1982; cf. Oosten, 1991.

waaruit van tijd tot tijd, wanneer de omstandigheden het mogelijk en gewenst maken, politieke macht kan worden geput. Archeologische vondsten en de eerste Spaanse kronieken, o.a. aan de Ucayali in Peru, duiden op grote, complexe riviergemeenschappen, die sterk verschilden van de simpelere samenlevingen in de binnenlanden.⁷ Ook in de vóór-koloniale periode traden historische processen op. De Amazonas culturen waren geen statische, eeuwig homogene samenlevingen:

De archeologische gegevens in Amazonia wijzen op de opkomst en ondergang van sociale systemen, de vervanging van egalitaire door strak gestratificeerde samenlevingen. Deze interne Amazonas conflicten waren traumatisch genoeg om interne crises in de betreffende samenleving te veroorzaken...⁸

Deze processen van stratificatie wijzen op de historiciteit van de inheemse samenleving:

De sociale dynamiek van de staatloze systemen verschilt misschien tenslotte toch niet zo sterk van die van staatssamenlevingen... Misschien zijn er nooit werkelijk "koude" samenlevingen geweest.⁹

In de loop van het kolonisatieproces is de aard van het Indiaanse leiderschap diep aangetast. Gebeurde dit in de richting van versterking of van verzwakking? Er zijn feiten en argumenten aan te geven -in de orale traditie, in de kronieken, en in de hedendaagse waarneming- voor een tendens naar grotere eenheden en sterker leiderschap, onder de invloed van "blanke" factoren, maar ook voor het tegendeel: de ontbinding en vereenvoudiging van bestaande structuren. Misschien is de directe controle van de aanvoerder op het collectieve productieproces verzwakt; misschien is zijn positie in het rituele complex van de maloca juist versterkt. Beide soorten processen hebben plaatsgevonden; zij zijn dubbelzinnig en verschillend in diverse situaties. Misschien hangt dit ook in hoge mate af van variaties in persoonlijkheidsaspecten en dus, in andere woorden, van culturele vrijheid.

Vanaf het begin van het contact met de Europese nederzettingen had de aanvoerder de taak dit te kanaliseren. In de meeste gevallen onderhandelde hij namens de hele groep, en verdeelde de verkregen goederen binnen de gemeenschap, evenals het werk. De nieuwe productieve mogelijkheden en de intertribale handelsrelaties veroorzaakten veranderingen in deze rol. Het leiderschap werd gekoppeld aan de interetnische handels- en politieke structuren. Dit leidde tot verdeeldheid en permanente spanningen binnen de gemeenschappen, maar heeft niet tot echte stratificatie.

Tegenwoordig treden vaak leiders op, die juist dóór of vanwege hun contact mét de blanken benoemd zijn. Zij krijgen in diverse Amazonas landen, mits door de overheid geregistreerd, een kleine uitkering in geld als vergoeding voor hun moeite. Hun legitimiteit binnen de Indiaanse gemeenschap staat dan ook vaak ter discussie. Dit is een algemeen probleem in Amazonas en zelfs daarbuiten. Ik trof het aan in veldonderzoek in Colombia

⁷Myers 1974, p. 137-138.

⁸Brown 1991, p. 391.

⁹Schack 1989, p. 19.

in de jaren 70, en in Venezuela in 1989. Al deze aanvoerders zitten gevangen op het scherp van het cultureel contact: ze moeten onder hun eigen mensen de belangen van de blanken vertegenwoordigen, en tegelijkertijd die van de Indianen tegenover de blanken. De zwakke politieke relaties binnen de gemeenschappen en de afwezigheid van enige dwingende macht staan hen niet toe een beslissende keuze te maken tegen de belangen van hun mensen in. Maar anderzijds is hun functie de plaats waar de blanke invloeden op geconcentreerd worden. Zij vervullen een cruciale en ondankbare rol in de accommodatie tussen beide samenlevingen, waar zowel de "blanke" economische belangen als de Indiaanse contactideologie om vragen.¹⁰

De handelswaar binnen de Indiaanse samenleving

De Indianen zijn voor toegang tot handelsgoederen afhankelijk van de kolonisten, maar zij zijn geen hulpbehoevende en passieve slachtoffers van uitbuiting. Zij gebruiken de handelswaar en de relaties met de blanken ook als scheppende krachten, waarmee zij hun gemeenschappen versterken. De Ashéninka ervaren de buitensporig zware arbeid die zij moeten leveren zeer wel als problematisch, maar het belangrijkste is over een middel te beschikken om de goederen te blijven doen stromen. Deze goederen vervullen binnen hun samenleving drie functies:

- a) als produktiemiddelen voor het levensonderhoud (bijlen, kapmessen, geweren, munitie);
- b) als goederen "die de vrouwen gelukkig houden": pannen, stoffen; hiermee verzekert een man zich van de trouw van zijn vrouw, van wie hij op zijn beurt een hogere produktie aan cassave verwacht, niet alleen als voedsel, maar ook als grondstof voor bier, waarmee feesten kunnen worden gegeven die zijn prestige in de groep verhogen;
- c) als ruilgoederen binnen het ayompari handelsnetwerk, waarmee artikelen uit andere gemeenschappen (bv. cushma's) verkregen worden.

In andere woorden, de Ashéninka transformeren de produkten van de industriële maatschappij in traditionele tekens van etnische identiteit en prestige... Handel met de kolonisten is een van de middelen die een Ashéninka hoofdman heeft om zijn positie en status in de groep te verzekeren.¹¹

Bij de Yecuaana gold de traditie dat alle bezittingen van een man bij zijn dood werden vernietigd. Sinds de intrede van de westerse handelswaar is dit veranderd, en zijn erfenisregels ontwikkeld voor zaken als geweren, kapmessen en ijzeren kookgerei.¹²

¹⁰Malaver en Oostra, 1989 b; Oostra, 1990, 1992. Zie voor andere gebieden bv. Goossens, 1983; Arvelo 1984, pp. 116-122; McCallum 1990, pp. 426-427; zie ook hoofdstuk 7.

¹¹Veber 1992, p. 57.

¹²Barandiarán 1979, p. 230.

De man-vrouw verhoudingen en de Indiaans-blanke (handels-)relatie

In Amazonas zijn de man-vrouw en de Indiaan-blanke relaties innig met elkaar verweven, zowel in de ideologie (de mythe) als in de sociale praktijk. Globaal gesproken zijn de effecten van de acculturatie ofwel de kolonisatie verschillend voor mannen en vrouwen. Deze differentiatie hangt samen met de sociale verdeling van rollen en taken, met de economische belangen in het Indiaans-blanke contact, en met ideologische opvattingen in zowel de Indiaanse als de blanke cultuur.

Het koloniaal contact met de "blanken" is voor alle Indianen overwegend negatief geweest. Maar het heeft de relatieve positie van vrouwen tegenover mannen binnen de Indiaanse samenleving verslechterd. De invoering van nieuwe technische middelen (wat ook wel "ontwikkeling" genoemd wordt) heeft vooral de "mannelijke" taken in de arbeidsverdeling verlicht. Door het groeiende belang van de contacten naar buiten, die door de mannen worden gedragen, zijn de vrouwen afhankelijker geworden.¹³

Hoe dit precies verloopt is van geval tot geval afhankelijk van de vorm van de afhankelijkheids- en handelsrelaties tussen beide samenlevingen. Worden vooral "mannelijke" taken gevraagd (rubber, pelsjacht) of "vrouwelijke" (voedsel, vaak kunstnijverheid)? Enige voorbeelden van dergelijke gender-verschillen als gevolg van de handel in voedsel voor de blanken:

- Bij de Cubeo kochten de rubberbazen in de eerste helft van deze eeuw voedsel voor hun werkkampen, waardoor de rol van de vrouwen opgewaardeerd werd:

De seksuele arbeidsverdeling verschaft de vrouw een vitale economische rol. Als de producenten van cassave verschaffen zij het basisvoedsel, de drank die onmisbaar is in ceremonieën, en de felbegeerde kapmessen, textiel, lucifers, munitie enzovoort die ze van de blanken krijgen in de handel in fariña (cassavermeel).¹⁴

- Ook de Yecuana van de Orinoco werden leveranciers van voedsel voor de missie-internaten. Hierdoor is het werk van de vrouwen aanmerkelijk zwaarder en langduriger geworden. Zij zijn immers verantwoordelijk voor de cassaveproductie. Het werk van de mannen is in veel mindere mate verzwaard, en wellicht zelfs verlicht. Zij moeten wel grotere akkers kappen en meer manden vlechten, maar met het verdiende geld zijn o.a. buitenboordmotoren en geweren gekocht, die hun traditionele vis- en jachttaken veel korter maken.¹⁵

- De vrouwen van de Mundurucú aan de Tapajoz leverden eveneens cassavermeel aan de rubberhandelaren. Deze seksuele arbeidsverdeling in de relaties met de blanken veroor-

¹³Malaver, 1992.

¹⁴Goldman, 1948.

¹⁵Hames en Hames 1976, pp. 32-33.

zaakte een verschuiving van patrilineaire naar matrilocale verwantschaps- en nederzettingenpatronen, die in de antropologie als zeer ongebruikelijk wordt beschouwd.¹⁶

Een ander niveau is de dominantie van de "blanke" huwelijkscodes en het onderdrukken van de Indiaanse. De missionaire nadruk op het geïsoleerde, monogame kerngezin als enige legitieme woon- en leefvorm, tast zowel de verhoudingen tussen mannen en vrouwen aan, als de wijder vervlochten relaties tussen uitgebreide families en clans. De verwantschapsstructuur ontbindt, en hiermee de ruggegraat van de Indiaanse samenleving

Voor de Ticuna had de overheersing door de rubberbarons drastische gevolgen voor hun morele waarden. Sexueel geweld leidde tot de geboorte van veel buitenechtelijke kinderen van "blanke" vaders. Zowel het houden als het doden van die kinderen hield morele en sociale conflicten in, en de dreiging van bovennatuurlijke straffen. De blanken dwongen hen tot incestueuze huwelijken (binnen dezelfde clan) of verboden juist Ticuna voorkeurs-huwelijken als zijnde "incestueus". De rituelen, waaronder de zo belangrijke initiatiefeesten, werden lange tijd verboden. Hierdoor konden de leeftijdsgroepen niet afgebakend worden en werden normale huwelijken onmogelijk.¹⁷ Ook de Piaroa beklagen zich over de vervagende huwelijksnormen: "de jongeren paren als dieren door elkaar".¹⁸

Er moet niet uit het oog worden verloren, dat er geen fundamentele tegenstelling is tussen de belangen van vrouwen en die van mannen in de Indiaanse gemeenschappen, zeker niet ten opzichte van hun verhouding met de "blanke" wereld. Er bestaat vooral complementariteit, en het isoleren van "de Indiaanse vrouw" als object van studie en (project-) actie door westerse instellingen getuigt van etnocentrisme en gebrek aan respect voor de betreffende bevolking.¹⁹ Terwijl de mannen naar buiten kijken en zich met de buitenwereld van de blanken verstaan, bewaken achter hen de vrouwen het centrum, de veilige kern van hun samenleving.

Er zijn mannen en vrouwen, maar de verschillen tussen hen vallen in het niets bij de verschillen tussen Cashinaua en vreemden.²⁰

De groeiende en differentiële invloed van de "blanke" activiteiten op Indiaanse mannen en vrouwen bedreigt hierdoor de cohesie en stabiliteit van de gemeenschappen. Tegenwoordig versterken ook "Indiaanse projecten" deze tendens. De Cashinaua maken bijvoorbeeld de volgende verdeling in de in vergaderingen te bespreken onderwerpen:

¹⁶Wolf 1982, p. 237.

¹⁷Oliveira 1988, p. 151.

¹⁸Mansutti, 1986.

¹⁹cf. Malaver, 1992.

²⁰McCallum 1990, p. 418.

- Van belang voor mannen:
rubberproductie en -verkoop, veeteelt en commerciële gewassen, landrechten en -titels, afbakening;
- Van gezamenlijk belang voor mannen en vrouwen:
relaties binnen de gemeenschap, ruzies, diefstal, alcohol; huwelijken en scheidingen; projecten en financiële hulp (bv. FUNAI, OXFAM); distributie van goederen via de coöperatie; gezondheid en medicijnen;
- Van belang voor vrouwen:
productie van kunstnijverheid.²¹

Uitwisseling, economische relaties, handel

Naar aanleiding van de Wai-Wai in Brazilië stelt Morton een model op voor de sociale en economische uitwisselingsprocessen in de Amazonas samenlevingen, dat drie niveaus onderscheidt. Om te blijven bestaan heeft de Indiaanse samenleving landbouwproductie, jacht en huwelijksrelaties nodig.²²

De landbouw, binnen de vrouwelijke sfeer, is stabiel en betrouwbaar. Hiervoor is elke kernfamilie in beginsel zelfvoorzienend. De jacht integendeel is sterk wisselend en hangt af van sporadische momenten van succes of geluk, en van de individuele vaardigheden van de mannen. De regels van herverdeling van wild tussen de families in een gemeenschap stabiliseren de consumptie van vlees voor elke persoon. Voor wat betreft de jacht ligt zelfvoorzienendheid niet op het niveau van de familie, maar de lokale groep.

Voor de reproductie van de groep is ook de lokale gemeenschap te klein. Personen moeten tussen dorpen kunnen circuleren, om demografische schommelingen op te vangen (onevenwichtigheden tussen geslachten en leeftijdsgroepen, steriliteit, sterfte etc.) Het niveau van de reproductie biedt alleen "autonomie" op het niveau van de stam of een netwerk van dorpen in een territorium. Huwelijk en in mindere mate asiel en adoptie zijn sociale instellingen om de beweging van personen tussen gemeenschappen te regelen.²³

Sahlins heeft een algemeen model opgesteld voor de economische uitwisseling tussen tribale gemeenschappen, dat drie niveaus van "reciprocity" onderkent, afhankelijk van de onderlinge sociale (en fysieke) afstand:

²¹McCallum 1990, p. 423.

²²Morton, 1983.

²³zie deel III, hoofdstuk 1.

algemene wederkerigheid
(generalized reciprocity)

"giften" zonder onmiddellijke retributie

(directe buren/verwanten; kleine sociale afstand);

evenwichtige wederkerigheid
(balanced reciprocity)

directe uitwisseling tegen tegengiften

(verder verwijderde buren/verwanten)

negatieve wederkerigheid
(negative reciprocity)

roof

(ver verwijderde groepen, zonder verwantschap: grote sociale afstand)

Vanuit een analyse van de Makuna concludeert Arhem dat niet alleen de economische uitwisseling, maar ook de verwantschapsrelaties en huwelijksvormen en -normen door Sahlins' model te verklaren zijn.²⁴

Intertribale handelsnetwerken: ecologie en ideologie

De voorgaande modellen gaan echter uit van de kleine, zelfvoorzienende, geïsoleerde gemeenschap als fundamentele Indiaanse organisatievorm. Het biedt geen ruimte voor grotere interlokale verbanden en evenmin voor de lange-afstand handelsrelaties. Want -en dit wordt veel minder onderzoekend- er bestonden en bestaan wel degelijk grotere sociaal-politieke verbanden die uitgestrekte gebieden omvatten. De netwerken van de Guyana's, Vaupés, Caquetá, en Peru zijn hier voorbeelden van.

Het meest kenmerkende aspect van deze verbanden is het egalitarisme: een integratie zonder staatsapparaten en overheersing. Het zijn effectieve netwerken voor intertribale communicatie, waardoor op allerlei niveaus sociale relaties aangegaan worden, via handel, verwantschap, religieuze ideologieën en politieke allianties. Biord gebruikt in verband met het Orinoco bekken het begrip "horizontale regionale integratie"; Jackson spreekt over de Vaupés stammen als een "regionaal multilingualisme"-systeem.²⁵

Binnen deze netwerken was er een zekere tribale specialisatie, waarbij bepaalde groepen specifieke produkten vervaardigden, en andere zich profileerden als handelaren, die de "markt" bedienden. Volgens Myers lag de sleutel voor het pre-Columbiaanse handelssysteem in Amazonas in het optreden van gespecialiseerde groepen, die over lange afstanden

²⁴Arhem 1981, pp 47-48, 57.

²⁵Jackson, 1972, Biord-Castillo, 1985.

de karakteristieke producten van elke groep overbrachten naar andere. Dit patroon heeft een ecologische achtergrond; Myers maakt een rangschikking van de producten, die resp. door varzea-groepen en door tierra-firme-groepen aangeboden werden (cf. deel I, hoofdstuk 1). Ook oppert hij dat de gespecialiseerde handelsgroepen juist op ecologisch onproductieve en marginale lokaties wonen (bv. de Manao op de arme wateren van de Rio Negro). Deze ecologische setting zou hen dwingen tot zo'n handelsspecialisatie, om "concurrerend" te blijven.²⁶

Maar de ecologische variatie (de beschikbaarheid van bepaalde materialen of hulpbronnen) is geen voldoende verklaring voor de Indiaanse uitwisselingsnetwerken.

De ongelijke verdeling van natuurlijke middelen tussen de varzea en de terra firme is geen afdoende verklaring voor het volume van de uitwisseling over de belangrijkste rivieren gedurende de vroege historische periode²⁷. In de XVIIe eeuw waren de specialiteiten van de stammen van het Centrale Amazonebekken onder meer aardewerk, houtsnijwerk en versierde katoenen stoffen. De handel van de grote rivieren omvatte ook producten van tierra firme zoals goud en zout, maar deze lijken niet de bestaansreden ervoor geweest te zijn.²⁸

De handelsroutes werden gestructureerd door de rivieren en door de vindplaatsen van schaarse materialen. In Peru was de zoutmijn Cerro de la Sal even belangrijk voor de Andes- als voor de oerwoud-Indianen. Dee plaats structureerde de distributieroutes en gaf bepaalde groepen een voornamelijk rol. Hetzelfde geldt voor de steenformaties voor de Andoque. In beide gevallen had deze handel ook een sacrale dimensie. Het onderhouden van de allianties en de interetnische relaties was wellicht nog belangrijker dan het economisch belang, want er waren soms ook andere vindplaatsen. Het prestige en zelfs de etnische identiteit kon afhangen van de intertribale handel. Varese spreekt daarom van "gesacraliseerde handel".²⁹

Het blijkt dus dat de tribale "specialisatie" binnen deze netwerken zowel voortkwam uit ecologische oorzaken (de beschikbaarheid in een bepaald gebied van elders schaarse materialen) als uit culturele (specifieke vaardigheden, nadruk op bepaalde tradities en productieprocessen); beide aspecten ontwikkelden zich in de loop van de geschiedenis en droegen bij tot de etnische identiteit van elke stam.

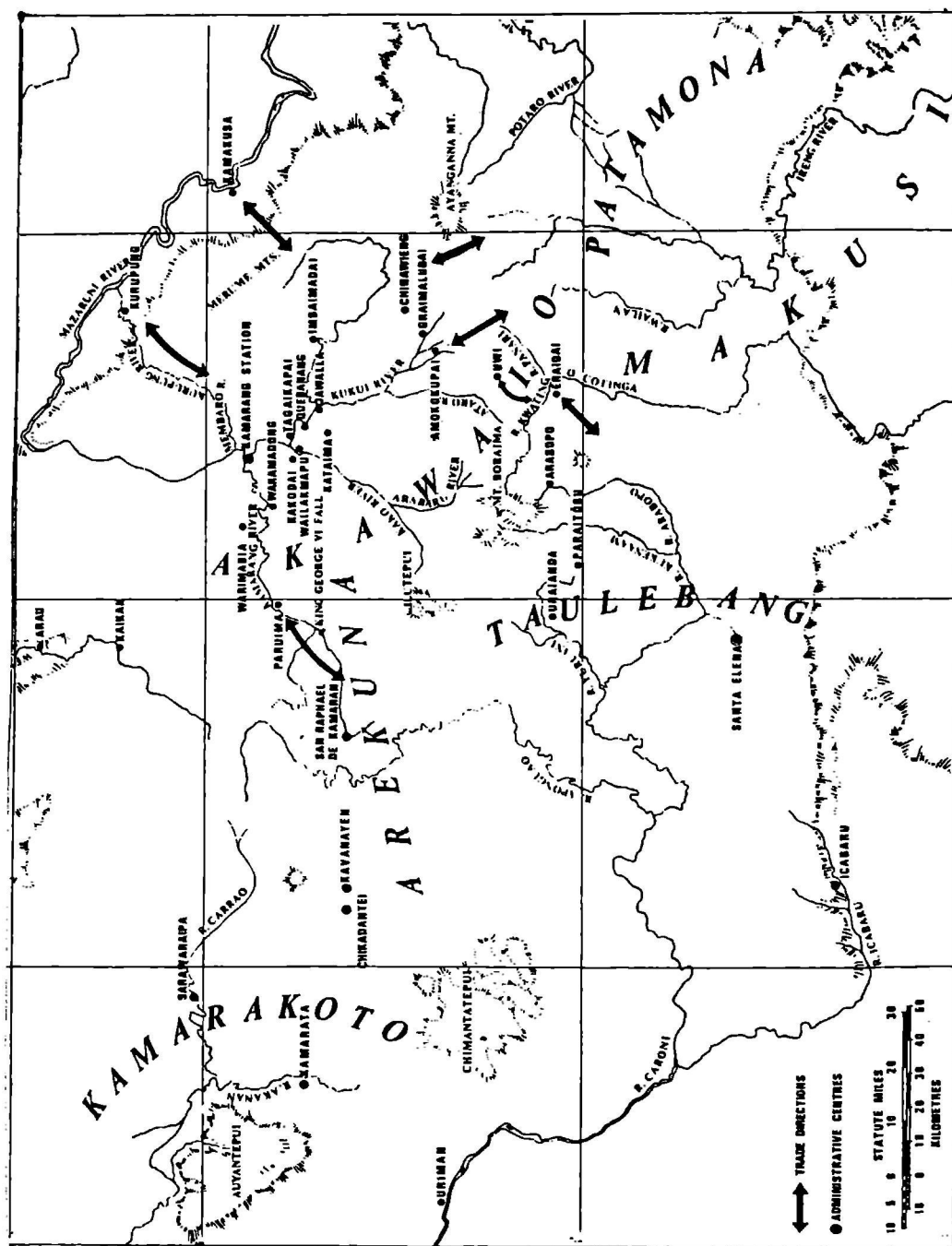
Religieuze en ideologische opvattingen, zoals bijvoorbeeld de zgn. "messianistische" godsdiensten, verspreidden zich gelijktijdig met de intertribale handel via de Indiaanse sociale netwerken:

²⁶Myers 1983, pp. 68, 72.

²⁷Hier wordt uiteraard bedoeld: "de vroege koloniale periode" (M. O.).

²⁸Myers 1983, p. 62.

²⁹Schäfer, 1988; zie deel III, hoofdstuk 1, 7.



Halleluja, evenals materiele goederen als gif, hangmatten, aardewerk, cassaveraspen en geweren, moet door de Carib sprekende groepen van het Pakaraima gebied verspreid zijn, en ontwikkelde zich onder de invloed van deze handelscontacten ³⁰

Sociale verbanden in de Indiaanse handel

Hoe wordt deze handel binnen en tussen de groepen georganiseerd? Coppens benadrukt enkele belangrijke kenmerken van de Yecuana handel

- De vaak voorkomende ruil waarin artikelen of produkten ontvangen worden die een gemeenschap evengoed zelf kan vervaardigen "economisch overbodige" transacties Deze dienen integendeel belangrijke sociale doelen het instandhouden van relaties
- Verband tussen handels- en verwantschapsrelaties in andere dorpen Verwanten en aanverwanten zijn de beste handelspartners, en andersom
- De intertribale handel (met andere stammen) werkt door in de intra-tribale

De handelsreizen van de Yecuana zijn een opvallende gelegenheid allerlei sociale verbanden, zowel tussen de verschillende Yekuana gemeenschappen als met de Pemon, aan te halen Een deel van de transacties wordt onmiddellijk betaald, maar een belangrijk deel wordt gedaan op basis van krediet (uitgestelde ruil), verleend aan reeds lang bekende, vaste tussenpersonen Dergelijke termijnen kunnen jarenlang duren ³¹

Er bestaan gespecialiseerde sociale rolpatronen voor de lange-afstand handel De Pemon gebruiken de term upetoi ("vriend") voor deze categorie van verre handelspartners Voor de Ashéninka in Peru is de Ayompari een vriendschapsband tussen mannen die behoren tot verschillende gemeenschappen of stammen, en niet aan elkaar verwant zijn Deze geritualiseerde relatie, met vergaande onderlinge verplichtingen en een door allen aanvaarde erecode, geeft de lange-afstandshandel vorm Het belang van de persoonlijke, emotioneel geladen ayompari-relaties is zo groot, dat ze worden vergeleken met een liefdesrelatie Zo wordt een in principe vreemde persoon opgenomen in de familie, in de verwantschapsstructuur ³²

Zelden wisselen ayompari direct goederen uit, meestal gaat het om een ruil tegen de belofte van een toekomstige levering Vertrouwen en loyaliteit zijn daarom essentieel, evenals onder de Yecuana in Venezuela Toekomstige koop of verkoop is mogelijk op basis van "de goede naam" van de partners, hetgeen neerkomt op de verplichting tot geven, die tussen hen absoluut is Via het uitgebreide netwerk van diadische relaties kunnen goederen zeer snel van eigenaar verwisselen en over grote afstanden verplaatst

³⁰Butt 1960, 98

³¹Coppens 1971, pp 40-41, 46-47 51

³²Thomas 1976, p 4, Schäfer 1988, p 8 Het belang van deze fictieve verwantschap is vergelijkbaar met het Zuideuropese en Latijns Amerikaanse stelsel van peetrelaties Een van de eerste Spaanse vertalingen van de term ayompari was dan ook compadre

worden Dit geldt niet alleen voor fysieke goederen, maar evenzeer voor "het woord", de belofte ervan, die jarenlang kan blijven staan zonder feitelijk ingelost te worden. Gedurende al die tijd vormt de verplichting een sociale band, minstens even belangrijk als de economische. Bodley spreekt hierom van "uitgestelde ruil".³³

De ayompari relatie is symmetrisch en gelijkwaardig: geen van de partners kan de ander dwingen zijn schulden te betalen, of hem afhankelijk maken. Hierin ligt het verschil met de patroon-cliënt relaties die de Indianen ook op basis van "uitgestelde ruil" ontwikkelen met de kolonisten voor wie zij werken.³⁴ De ayompari-relatie geeft de mogelijkheid allerlei economische en sociale informatie uit te wisselen: prijzen van artikelen en lonen bij de kolonisten, bijvoorbeeld. De waarde van deze communicatiekanalen is moeilijk te overschatten. Vaak worden ogenschijnlijk economisch "irrationele" transacties gedaan (bv. een cushma-kleed tegen een andere, of groen verpakte muntie tegen rode), alleen om de vriendschap te onderhouden, elkaar te bezoeken, ander voedsel te proeven, etc.

Het handelssysteem van de Piaroa

Het handelsnetwerk van de Piaroa (Uwotuja) in Venezuela had in de eerste helft van deze eeuw een complexe structuur, gevormd door vier onderling verbonden subsystemen, die garandeerden dat grondstoffen, produkten en rituele goederen snel en effectief gedistribueerd werden.³⁵

- 1). De elementaire distributie binnen de lokale gemeenschap. Deze was het meest informeel, bestaande niet uit formele ruilhandel maar uit giften over en weer.
- 2). Uitwisseling binnen een lokaal bondgenootschap van gemeenschappen, onder de hoede van een invloedrijke rituele specialist. De leden van deze nauw gelieerde groepen bezochten elkaar vaak en voor lange perioden. Veelvuldige en vaak economisch "overbodige" uitwisseling kwam hierbij voor, want als ergens om werd gevraagd was er een verplichting tot geven. Schaarste of overvloed van één of ander goed of grondstof beperkte zich dus nooit tot één enkele gemeenschap.
- 3). Intra-etnische regionale subsystemen. Meer formele handelsrelaties strekten zich naar andere territoria (rivieren) uit. Via deze relaties werden gespecialiseerd aardewerk, gifstoffen en harsen verhandeld, alsook industriegoederen naar de groepen zonder directe toegang tot de blanke handel. Deze handel werd uitgevoerd door erkende tussenhandelaren. Tussen deze specialist en een "blanke" handelaar konden nog meerdere gemeen-

³³Schäfer 1988, p 11

³⁴Schäfer merkt terecht op dat ook de moderne economie gebaseerd is op vertrouwen, van credit card tot internationale financiën. Een munt blijft stabiel of stort in vanwege het in principe onberekenbare ver- of wantrouwen van beleggers en banken op de valutamarkt. De fictie dat Latijns Amerika zijn buitenlandse schuld uiteindelijk zou betalen heeft in de jaren 80 het "westerse" monetair stelsel van een ramp behoed (Schäfer 1988, p 11)

³⁵Mansutti, 1986



schappen als tussenpersonen fungeren; in bepaalde gemeenschappen kwamen vele handelsroutes samen.

Zo'n handelsspecialist werd zorgvuldig gekozen tijdens een rituele bijeenkomst: hij moest de magische kennis bezitten om aanvallen van vijandige geesten en rivalen te weerstaan. Hij was een gezaghebbend leider, verantwoordelijk voor de produkten van meerdere gemeenschappen, en moest de lijst van de door iedere familie gevraagde ruilgoederen uit het hoofd kennen. Met helpers reisde hij af naar de gemeenschap waarmee gehandeld zou worden; hierbinnen ruidde hij met de nauwst verwante mensen. Terug in zijn eigen gebied, werden de ruilgoederen verdeeld onder de gemeenschappen en families. Het hele jaar reisde men zo heen en weer, maar bepaalde feesten waren bijzonder geschikte gelegenheden.

4). Handel buiten de etnische grenzen, in het bijzonder met de Yecua en de blanken. Met de Yecua werden strikt formele procedures gevolgd. Niet iedere Piaroa handelaar, hoe beroemd ook, mocht hun gebied binnentrekken: hij liep het risico gedood te worden. Slechts bepaalde specialisten werden hiervoor erkend. Met de blanken was de handel minder formeel.

Het handelssysteem zorgde voor een efficiënte circulatie niet alleen van goederen, maar ook van religieuze kennis, huwelijksallianties, ceremonieel en politieke invloed. Volgens Mansutti kan gesproken worden over een "totaal sociaal feit" á la Mauss. Meer dan vijftig inheemse en westerse produkten werden op deze manier verhandeld. De ruilwaarde van deze goederen was globaal genomen constant. De prijs van een produkt in termen van een ander was afhankelijk van hoeveelheid en kwaliteit, meer dan van vraag en aanbod. In principe kon elk produkt geruild worden tegen elk ander, en de interetnische equivalenties weken niet noemenswaardig af van de intra-etnische.

Dit handelssysteem werkte niet op basis van de winst van de tussenpersonen, maar eerder op basis van hun prestige, en dit hing niet af van de rijkdom van de handelaar maar van de doelmatigheid waarmee ze hun gebied wisten te bevoorraden. De handelaren waren landbouwers, jagers, vissers en verzamelaars met dezelfde verplichtingen binnen de taakverdeling als de rest van hun verwanten.³⁶

De articulatie van dit handelssysteem met het blanke verliep via drie kanalen: loonarbeid, ruilhandel via Piaroa tussenpersonen en ruilhandel via varende handelaren. De articulatie van beide systemen vereiste het optreden van Indiaanse tussenhandelaren, die als koppelpaten van de rubberpatroons een schakel in de schuld-loonarbeid waren, maar tegelijk de Indiaanse gemeenschappen van industriegoederen voorzagen.

Gespecialiseerde shamanistische kennis was van groot belang in de ruilhandel over grotere afstanden. Een handelsexpeditie stelde zich bloot aan allerlei sociale en magische gevaren: afgunst en kwade zin van mensen, de beschermgeesten van onbekende territoria. De belangrijkste rituele ruilgoederen, zoals kwartskristallen, konden ook alleen worden

³⁶Mansutti 1986, p. 43.

gebruikt en gewaardeerd door kundige shamanen. Op hun beurt vergrootte de ervaring van deze reizen hun kennis en macht.

De handelswaar en de verhoudingen tussen de Indiaanse groepen: Veranderende etnische bepaaldheden

De dynamische rol van de "blanke" handel moet als een zeer belangrijke factor worden gezien in de cultureel-historische ontwikkeling van Amazonas vanaf de XVIe eeuw. Maar anderzijds zijn de Indiaanse intertribale verhoudingen van essentieel belang geweest voor de expansie van het koloniale systeem. Vele Indiaanse handelsnetwerken zijn door de Europeanen gebruikt. Verschillende processen zijn in dit boek aan de orde gekomen: ontwikkeling van blanke handelsnetwerken tegenover de Indiaanse culturen; veranderende posities van Indiaanse groepen tussen en binnen Europese netwerken; articulatie van Indiaanse met Europese netwerken, en de politieke reorganisatie waarmee dit gepaard gaat. Dit onderwerp heeft vanaf de XVIe eeuw niets aan geldigheid ingeboet: de processen die toen aanleiding gaven tot de produktie van legendes en mythen spelen vandaag evenzeer.

Spreeken over "intertribale" handels- of andere relaties, veronderstelt duidelijk afgebakende etnische grenzen. Zoals gezien, is dit in Amazonia vrijwel nergens het geval. In alle bestudeerde cases wordt gesproken over groepen c.q. stammen, die aangeduid worden met ad-hoc namen. Chr. Hugh-Jones geeft in een appendix van haar boek over de Barasana een lijst van vrijwel alle Indiaanse groepen van de Pirá-paraná. Maar:

Er bestaat niet zo iets als een correcte opgave van de groepering van sibben in grotere eenheden. De namen van de sibben, hun rangorde en hun lidmaatschap van grotere afstammingsseenheden staan onder de Indianen alle ter discussie... De sibnamen worden gegeven in de Barasana taal; dit zijn niet altijd de eigen namen, maar waar ze verschillen zijn het vaak rechtstreekse vertalingen van de eigen namen.³⁷

Gesteld kan worden dat géén van de Amazonas-Indiaanse bevolkingsgroepen bekend staat onder haar "eigen" naam, of afgebakend is binnen haar "eigen" grenzen. Net als de algemene benaming "Indiaan" zijn ook de tribale of culturele onderverdelingen een produkt van de geschiedenis. Dit verschijnsel doet zich ook buiten Amazonia voor; bijna lachwekkend, maar typerend is de volgende aanhaling van Wolf over Canada:

Een bevolking van Iroquois-sprekende tuinbouwers, kwamen bij de Europeanen bekend te staan als "Iroquois" - de Franse versie van een Algonkin woord dat "adder" betekent. (...) De Mohawk (van een Algonkin woord voor "kannibaal") noemden zichzelf Ganiengehaga, of "Steen-mensen"; (...) de Seneca (van Sinneken, een verkeerde Nederlandse weergave van een Mahikan versie van de Iroquois naam voor de Oneida)...³⁸

³⁷Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 282-283.

³⁸Wolf, 1982, p. 165.

Bij Wolf's discussie over de pelshandel in Noord-Amerika springt in het oog dat de nu bestaande Indiaanse etnische groepen gevormd zijn in de handel en de ervan resulterende machtsverhoudingen. Fransen en Engelsen zochten handel en militaire steun van inheemse bevolkingen die als "naties" werden behandeld. Gaandeweg vormden zich nieuwe etnische groepen, opgebouwd uit verplaatste bevolkingen. Deze zijn de stammen zoals die tegenwoordig bekend staan.

Soms groeiden zulke grotere etnische eenheden of federaties uit de samensmelting van eerder afzonderlijke lokale groepen rond een Europese basis of handelspost. In andere gevallen werden zulke bondgenootschappen of confederaties gevormd in een poging controle te verkrijgen over nieuwe jachtterreinen of strategische handelsroutes. Veel van de Indiaanse "naties" of "stammen" die later door ambtenaren of antropologen als aparte etnische eenheden werden erkend, kregen vorm in antwoord op de verspreiding van de pelshandel zelf, een proces waarin de inheemse Amerikanen even actieve deelnemers waren als de handelaren, missionarissen of soldaten van de oprukkende Europeanen.³⁹

Waaruit bestond dan het "oorspronkelijke" identiteitsbesef? In Amazonia komen alle gerapporteerde Indiaanse "eigen" benamingen neer op een verpletterende eenvoud: "Mensen" of "Sprekers van onze taal". Clans, segmenten, moieties, sibben of stammen ontleen verder een totemische naam aan dier- of plantsoorten, aan meteorologische verschijnselen of aan gebruiksvoorwerpen: "Ara-mensen", "Wind-mensen". Inheemse namen voor naburige stammen zijn meestal van beschrijvende aard: ze duiden op een (vermeend) fysiek kenmerk, op een gewoonte, en vaak op de woonplaats: "Donkere mensen", "Rivier-mensen". Hierbij komen de pejoratieve benamingen, die ingegeven zijn door vijandige relaties: "Menseneters", "Mieren". Maar ook vreedzame handelscontacten of een bepaalde graad van cultuurverandering leiden tot benaming: "Bijl-mensen", "Water-mensen". Maar meestal noemen deze "anderen" zichzelf gewoon weer "Mensen".

De Indianen gebruiken een taalkundig etniciteitsmodel. In een Yucuna scheppingsmythe worden de verschillen in taal gezien als het belangrijkste onderscheidende kenmerk tussen de diverse Indiaanse stammen en blanke nationaliteiten.

De taalkundig bepaalde exogamie komt geheel overeen met de Yukuna mythologie. Elk van deze vier groepen heeft zijn eigen mythologie, meer vanwege de taal waarin deze uitgedrukt wordt dan om inhoudelijke verschillen. De mythologieën komen overeen met rituele complexen die, hoewel ze gelijksoortig en parallel zijn, verschillend worden geacht, hoofdzakelijk vanwege de taal waarin ze uitgevoerd worden. Vanwege de nauwe relatie tussen mythe en ritueel, en omdat rituelen een essentieel aspect zijn van de Yukuna "menselijke" en etnische identiteit, worden in verschillende talen vertelde mythen inderdaad opgevat als verschillende mythische en rituele talen. De Yukuna zelf zien verschillen tussen talen als verschillen tussen "volken".⁴⁰

³⁹Wolf 1982, pp. 193-194.

⁴⁰Jacopin 1988, p. 134; cf. pp. 137-138. Zie ook hoofdstuk 5.

De Amuesha zien beheersing van hun taal als afdoende bewijs van hun etnische identiteit. Het einde van de wereld zal komen wanneer alle Amuesha hun taal zijn vergeten.⁴¹ Het etniciteitsbegrip is flexibel en aangepast aan de actuele belangen en de sociale situatie; analytische modellen zeggen de Indianen zelf weinig:

Het onderliggende probleem in alle pogingen om in de Vaupés structurele eenheden te definiëren is dat de Indianen zich meer druk maken om het type relatie (bv. hiërarchie) die het bovengenoemde model aangeeft, dan met de exacte definitie van sociale grenzen. (...) Zij hebben geen strikte, benoemde categorieën zoals ik heb gebruikt om mijn model te beschrijven. In plaats daarvan bezigen zij uitdrukkingen als "één volk", "kinderen van één man" of "andere mensen" om de verhoudingen tussen een groot aantal benoemde groepen te omschrijven. Soms overlappen benoemde groepen elkaar, en soms werken ze als "glijdende" categorieën die een meer of minder uitgestrekte bevolking omvatten, afhankelijk van de kontekst. Natuurlijk is het groepslidmaatschap en de woonplaats van informanten van invloed op hun verklaringen omtrent de identiteit van individuen of groepen, en er zijn vaak beweringen, die gestaafd worden aan mythen, dat bepaalde claims op lidmaatschap van bepaalde groepen op onwaarheid berusten...⁴²

De missionaire kronieken, en in hun kielzog werken als het Handbook of South American Indians, duiden de Indiaanse groepen aan met een schier oneindige lijst van namen. Een oppervlakkige lezing ziet in iedere naam een "etnische groep", wat een hoge frequentie van migraties, verdwijning en verschijning van dergelijke groepen zou impliceren. Steward en Métraux' opsomming van Oost-Peruaanse Arawak-sprekende stammen, c.q. etnische benamingen is exemplarisch.⁴³ Frank spreekt in dit verband over "naamfetishisme". Welke sociaal-politieke realiteit ligt achter de stamnamen die de missionarissen opsomden? Zijn het echte etnische groepen of stammen? En op grond waarvan werden ze juist zo door de auteurs geklassificeerd? De etnologen denken te gemakkelijk aan gesloten en goed omschreven etnische eenheden, alleen omdat er namen aan zijn toegewezen. Deze "magie van de namen" is verraderlijk en doet ons dingen zien die er niet zijn.⁴⁴

Etnogenese en kolonisatie

Frank geeft een model van de Indiaanse politiek-sociale organisatie in Oost-Peru, dat het bestaan van "etnische groepen" vóór de komst van de veroveraars en missionarissen ontkent. De cultuurschok van die ontmoeting is de oorzaak van een proces van etnogenese, dat tot op vandaag voortduurt. De groepen zoals ze nu bestaan -en óók zichzelf aanduiden-

⁴¹Santos 1991, pp. 87-88.

⁴²Chr. Hugh-Jones 1979, pp. 22-24; onderstr. M. O.

⁴³Steward en Métraux 1948, pp. 535-536.

⁴⁴Frank 1988, pp. 3, 2-19.

zijn een produkt van het kolonisatieproces.⁴⁵ De Amazonas-Indianen kunnen hun etniciteitsbegrip op ad-hoc basis aanpassen aan de historische relaties tussen grotere of kleinere bevolkingsgroepen. In de praktijk lopen de grenzen tussen etnische groepen zeer vloeibaar. Een bepaalde gemeenschap, clan of individu kan in betrekkelijk korte tijd tot een andere groep blijken te behoren. Identiteiten zijn niet voor altijd gegeven.

In Perú werd de etnische identiteit Cashibo toegekend aan een weinig bekende oerwoudbevolking, via een eeuwenoud proces van "etnogenese" waarin vele historische en actuele groepen werden gecreëerd door toedoen van handel en missie. Van hieruit ontstaat het begrip, c.q. de naam Cashibo, als synoniem voor "wilde, gevaarlijke kannibalen". Oorspronkelijk een bijnaam gebezigd door naburige Indianen, werd deze term uiteindelijk een administratieve afbakening met directe gevolgen voor landrechten en voedselhulp.⁴⁶

De Akuriyo zijn een in de jaren 1970 "gecontacteerde" groep jagers-verzamelaars in Zuid-Suriname. Generaties lang hadden grensexpedities, missionarissen, bosnegers en andere Indiaanse stammen sporadische ontmoetingen gehad met "wilde Indianen". Amerikaanse zendelingen, die werkten onder de naburige Trio, kregen vanaf 1968 contact met kleine, nomadische groepen Akuriyo. In 1970-1971 werden deze groepen geconcentreerd en verplaatst naar de dorpen van de Wayana en Trio, onder controle van de zending. Hier waren zij sociaal afhankelijk en minderwaardig, en ondergingen een snel acculturatieproces. Infecties en een onaangepast dieet eisten een hoge tol aan doden en zieken. Andere groepen Akuriyo trekken nog steeds in hun oerwouden.⁴⁷

De taal van de Akuriyo bleek nauw verwant aan die van de Trio. Volgens hun eigen overlevering waren ze in vroeger tijden landbouwers geweest, met vaste huizen en tuinen. Waarschijnlijk werden zij gescheiden van de Trio en cultureel veranderd, vanwege het differentiële contactproces:

Ik geloof dat minder dan een eeuw geleden de Akuriyo niet anders leefden dan de Trio uit die tijd. Beide volkjes waren landbouwers, die hun tuinen in het bos aanlegden, maar die daarnaast zeer afhankelijk waren van jacht, visserij en bosprodukten voor hun levensonderhoud. Waarom zijn de Akuriyo dan nomaden geworden? De Akuriyo zelf zeggen dat zij niet meer beschikten over ijzeren bijlen om bomen te kappen voor hun tuinen. Mogelijk zijn zij verdrongen door andere Indianen (...de Wayana en Trio kennen verhalen over strijd met Akuriyo). Ik vermoed dat zij door ruzie en strijd afgesneden raakten van de aanvoer van kapmessen en bijlen, en langzamerhand steeds afhankelijker werden van jacht, vissen en verzamelen...⁴⁸

⁴⁵Frank 1988, pp 1-2.

⁴⁶Frank, 1988.

⁴⁷Kloos 1974, pp 74-76, 81-84.

⁴⁸Kloos 1974, p 76.

Een soortgelijk verhaal is dat van de Sirionó en Yuquí-Indianen in Oost-Bolivia. De Sirionó zijn sinds 1940 gekenschetst als "de meest primitieve groep op aarde". Hun extreem sobere cultuur vervulde tenauwernood hun behoeften. Zij hadden geen huisdieren, zelfs geen honden, die zij vreesden als tijgers; hun "huizen" waren weinig méér dan losse palmtakken. Zij konden geen vuur maken en bewerkten geen steen, bot of huiden, bouwden geen kano's en visten alleen met pijl en boog. Er waren geen religieuze specialisten, vrijwel geen mythische traditie of rituelen. De Yuquí zijn een kleine nomadische groep, die van tijd tot tijd ijzeren werktuigen en voedsel plachten te stelen op boerderijen. In 1965 werd een aantal van hen "gepacificeerd" door Noord-Amerikaanse zendelingen, die hen in 1974 vestigden in een permanent kamp en hen sindsdien angstvallig afschermden van de Boliviaanse samenleving. Nog in 1987 kwamen moordpartijen van kolonisten op "wilde Yuquí" voor.⁴⁹

Vóór de jaren 60 noemden de kolonisten deze "wilde" groepen "Sirionó". De taal van beide groepen was verschillend, maar een aantal woorden komen overeen. Voorlopig onderzoek maakt aannemelijk dat de twee talen ong. 300 jaar geleden gescheiden werden, juist in de periode van de Jezuïtische "reducties". Wellicht zijn de Yuquí dus oorspronkelijk een afsplitsing van de Sirionó.⁵⁰ Een verhaal over die tijd, dat nog steeds de ronde doet:

De Yuquí waren een groep Indianen van dezelfde bevolkingsgroep als de Sirionó, die het land ten noorden van het huidige Santa Cruz bewoonden. Een bepaalde groep, geleid door een man met de naam Yuquí, werd gepacificeerd en naar een missiepost gebracht. Kort na hun aankomst misdroegen de Indianen zich, en werden gestraft: zij mochten niet deelnemen aan de bouw van de klokkentoren van de kerk. Vernederd en kwaad leidde Yuquí zijn mensen terug naar het woud, waar ze sindsdien gebleven zijn, vijandig tegen de blanken maar afhankelijk van de metalen werktuigen die zij verkrijgen via rooftochten. Er zijn geen Sirionó sprekende groepen meer in het gebied, maar de kolonisten noemen de gevreesde wilde nomaden, waardoor zij zich nog altijd bedreigd voelen, Sirionó.⁵¹

Lange tijd golden de Sirionó in de antropologie als een schoolvoorbeeld van "stenen tijdperk-overblijvenden", een "minimale samenleving", die nooit een "hogere" cultuur gekend had. Het is echter waarschijnlijker, dat de Sirionó/Yuquí gedecultureerd raakten na historische processen, met name de gevolgen van de kolonisatie. Andere Sirionó groepen, die zich bij de missieposten vestigden, werden geabsorbeerd in de Boliviaans-mestieze bevolking.⁵²

⁴⁹Stearman 1984, pp. 630-632, 648; IWGIA, 1987.

⁵⁰Stearman 1984, pp. 634-636. Overigens zijn "Sirionó" noch "Yuquí" eigen benamingen van deze groepen; beide noemen zichzelf Mbiá, "mensen". Dit is eveneens de "zelfnaam" voor grote groepen Guaraní in Argentinië en Brazilië.

⁵¹Stearman 1984, p. 636.

⁵²Redfield, 1960; Stearman 1984, pp. 636, 644.

In al deze gevallen gaat het om processen van etnogenese als gevolg van de kolonisatie. De differentiërende effecten hiervan splitsen voordien relatief homogene bevolkingen op in groepen met, en groepen afgesneden van contact; groepen die naar de binnenlanden werden verdreven of vluchtten, groepen die geen contact wilden, en groepen die steeds meer de rivieroever bewoonden, aangetrokken door de handelswaar of de slavenjacht. Deze processen komen veel vaker voor dan meestal wordt gedacht: stammen als de "Caraballo", de Jurumi en mogelijk de Macu verkeren in dezelfde situatie en zijn wellicht afsplitsingen van de Miraña, de Yucuna resp. de Tukano, die in eerdere stadia in het kolonisatieproces besloten hebben geen contact met de blanken te willen.⁵³ De identiteit en de omvang van vele groepen is gefixeerd via het handelsproces en de (missionaire of civiele) administratie, en gelegitimeerd via de antropologische beschrijving. Pineda stelt dan ook:

De etnische identiteit is in zekere zin een "mythe" uitgevonden door de antropologen. Ze varieert naar gelang de historische omstandigheden. Er is in werkelijkheid geen vaste identiteit. Dit wordt etnografisch uitgedrukt in het karakter van "maskerculturen".⁵⁴

Godelier constateert voor Nieuw-Guinea eveneens dat de door ons bestudeerde "stammen" in de loop van de koloniale tijd gevormd zijn. Hiermee komt de empirische fundering van de antropologie grotendeels op losse schroeven te staan.⁵⁵

Ritueel, handel en etniciteit

De voornaamste tot nu toe besproken determinanten van de Indiaanse "tribale" etniciteit zijn (a) taal, (b) territorialiteit: de lokale ecologische en economische omstandigheden, (c) mythische oorsprong, rituele specialisatie, (d) onderlinge politieke relaties, en (e) handelsrelaties. Deze determinanten zijn innig met elkaar verweven.

De handelsspecialisatie was reeds vóór de "blanke" verovering een belangrijk aspect van de etnische identiteit van bepaalde stammen. Dit bleef zo, ook na de verschuivingen in de handelsnetwerken die optraden vanwege de blanke handelswaren. Dit stelde de Indiaanse groepen voor complexe aanpassingen op ideologisch vlak, o.a. in de mythologie. Etniciteit wordt "geconstrueerd" middels (Indiaanse én blanke) ideologische beelden. Een van de belangrijkste Indiaanse markerende aspecten van etnische identiteit zijn de rituele kennis en shamanistische krachten van elke groep. Rituele planten (bv. coca, yagé, tabak) zijn bezit van, en worden alleen gebruikt door bepaalde groepen, en bestaan in talrijke variëteiten, elk met hun eigen, in de mythen toegewezen oorsprong.

Ook de mythologie op zichzelf -en de taal waarin deze wordt verteld- kenmerkt iedere groep. Gezangen en rituelen worden aan bepaalde groepen toegeschreven. Allianties met

⁵³cf. deel III, hoofdstuk 2, 5, 8.

⁵⁴Pineda, 1980.

⁵⁵Godelier 1973, pp. 93-105.

territoriale geesten zijn lokaal bepaald, en de verschillen hiertussen geven de relaties tussen de groepen vorm. Deze ritueel-ideologische specialisaties van de Indiaanse groepen, verbonden aan hun lokaliteit, bepalen in belangrijke mate hun etnische identiteit.

Tevens versterken zij de handelsnetwerken. Rituele objecten, voorwerpen en grondstoffen zijn altijd belangrijke items in de lange-afstandshandel geweest. In de goeddeels homogene ecologische setting van Amazonas, met -daarmee samenhangend- vergelijkbare economische praktijken, technologie en sociale ordening, zijn de gemeenschappen sterk autonoom, zodat intertribale handel in de voornaamste grondstoffen en voedsel economisch overbodig is. Evenals later de "blanke" goederen, waartoe de toegang ook sterk ongelijk is, zijn rituele "waren" geëigende specialismen in de Indiaanse handelssystemen. Ritueel is dan bij uitstek een ideologische vorm van differentiatie, productie van identiteit, en ordening van grotere sociale verbanden.

Bredere categorieën - Het interetnisch perspectief

Evenals in Europa is in Amazonia de etnische identiteit een politiek probleem dat doorlopend gemanipuleerd wordt, een antwoord van de Indianen op hun historische omstandigheden. Dit geldt voor de specifieke etnische groepen, maar ook voor bredere categorieën: de "soort" Indianen waartoe men zichzelf of anderen rekent, en zelfs de etnische categorie "Indiaan" als zodanig.

Voor wat het eerste betreft gaat het om de wijdverspreide indeling tussen "tamme" en "wilde" Indianen, waarbij de meest typerende onderscheidingen te maken hebben met het al dan niet onderhouden van handelsrelaties met de blanken, erkennen van het missionair gezag, wonen in bereikbare dorpen, kleding gebruiken en het -vermeende- kannibalisme. Dit onderscheid komt in heel Amazonia voor en gedurende de hele koloniale geschiedenis, tot op vandaag. Het is één van de karakteristieke kenmerken van de Amazonas contactsituatie. In Peru en Bolivia heetten de "wilde" oerwoudstammen "Chunchos" en "Anti", aan de Braziliaanse kust en langs de Amazonas "Tapuyas", termen uit de talen van de meer geaccultureerde Quechua en Tupi. In de Putumayo en Ecuador werden de Indianen onderscheiden in "beschaafde" groepen, die in de missieposten of anderszins een aantal blanke culturele elementen hadden overgenomen, handel dreven en in enige mate een Spaans gezag erkenden, en "wilde" Auca-Indianen. De term Auca is afkomstig van de Inca's, en verwijst naar wilde, zgn. "antropofage" groepen in de wouden, die naakt leven, zonder huwelijksregels en incestueus, en zich vooral aan de oorlog wijden. Het is dus geen etnische naam, maar een scheldwoord voor "wilde" ofwel heidense, niet onderworpen, vrije stammen in Zuid-Colombia en Ecuador. Onder invloed van het kolonialisme werd de onderlinge achterdocht en oorlog aangemoedigd.⁵⁶ Deze beeldvorming en onderlinge relaties zijn overal gelijk, en zijn ook stelselmatig door missionarissen en antropologen gestimuleerd.

Verder zijn er de "lokaal geboren niet-Indianen": mensen, die geen immigranten zijn in Amazonia, maar evenmin een tribale identiteit aanhangen. In veel gevallen zijn dit

⁵⁶cf. Taussig, 1987.

Indiaanse bevolkingsgroepen, die vanwege de koloniale processen -migraties, uitsterven, onderdrukking- "gedetribaliseerd" raakten en de zichtbare tekens van hun etnische achtergrond hebben verwijderd (taal, groepsrituelen, gemeenschappelijk grondbezit). Dit is de betekenis van tussencategorieën als de caboclo of indio genérico in Brazilië, de cholo en de ribereño in Peru, en de Rionegrero in Venezuela.⁵⁷ De omschrijving van deze "quasi-etnische" groepen varieert in de verschillende Amazonas landen, in verband met hun historische en demografische verschillen:

In het Peruaanse Amazonegebied, met talrijke Indianen en weinig kolonisten, onderscheiden de groepsgrenzen stedelijke bevolking, rurale niet-Indianen, en rurale Indianen. Rond Santa Cruz in Bolivia, met veel kolonisten en relatief weinig mensen die zichzelf als laagland-Indianen identificeren, lopen de groepsgrenzen voornamelijk langs het contrast tussen lokale bevolking en "buitenstaanders". De contrasten stad/platteland en Indiaan/niet-Indiaan zijn minder belangrijk. In het Braziliaanse Amazonegebied, waar er zowel talrijke kolonisten als Indianen zijn, spelen alle contrasten een rol: lokaal/vreemd, Indiaan/niet-Indiaan en ruraal/stedelijk.⁵⁸

Maar ook onder deze omstandigheden is "deculturatie" en verlies van Indiaanse identiteit niet onvermijdelijk. Wanneer er zich gunstige omstandigheden voordoen, zoals een vermindering van de acculturatieve druk, of in het bijzonder ook wanneer prestigieuze en invloedrijke segmenten van de overheersende samenleving zich positief opstellen tegenover een Indiaanse identiteit, claimen sommige caboclo gemeenschappen opnieuw hun tribale afstamming. Tot op zekere hoogte zijn de "quasi-etnische" categorieën dus een ontworteld produkt van de gewelddadige koloniale overheersing; maar soms blijkt het ook een Indiaanse strategie, een niet-Indiaanse identiteit aan te nemen, een masker om de blanken te misleiden.

De algemene identiteit van de Indianen als zodanig is getekend door de strijd tegen de blanken. Voor hen is verzet tegen de overheersing geen vrije keuze, maar een gegeven dat hen vergezelt vanaf de geboorte. Voor ieder van hen kan dit een andere vorm aannemen: met de wapens, met het woord, met de culturele praktijk. Omdat de Indianen onophoudelijk vervolgd zijn, is het leven en zelfs het sterven als Indiaan op zichzelf al een dagelijkse daad van verzet. En omdat het voortbestaan van hun samenleving het uiteindelijke doel is, is het grootbrengen van kinderen -en daarmee het levend houden van de sociale relaties en de verwantschap- de meest radicale vorm van dit verzet.

⁵⁷cf. Oliveira 1988, p. 32; Malaver en Oostra, 1989 b. Zie ook deel I, hoofdstuk 2, 3.

⁵⁸Chibnik 1991, p. 167.

4. DE MAGIE VAN DE HANDELSWAAR

In tegenstelling tot de gangbare opvatting, worden de Indiaanse "magische" gedachte en praktijken niet verdrongen door de economische en technische ontwikkeling van Amazonië. Integendeel, zij blijven onverminderd geldig en worden er zelfs door versterkt. De magie is niet tegenovergesteld aan modernisering, geldeconomie en technologie. Integendeel: het kan hiermee heel goed samen gaan en zich verder uitbreiden. De basis hiervoor ligt besloten in de "contact-ideologie", de Indiaanse opvattingen over de westerse samenleving.

De Indiaanse visie op de blanke produktiewijze

De mythe van de Yucuna en Tanimuca stelt expliciet twee economische systemen tegenover elkaar: één geleid door de principes van egalitarisme en wederkerigheid, het ander door die van uitbuiting en accumulatie (zie deel III, hoofdstuk 2). Wat betreft eigendom en ruil hecht de Indiaanse cultuur waarde aan het geven, het ontvangen en het terug geven, terwijl de blanke denkt in termen van kopen en verkopen. De mythe is een theorievorming rond het conflict en de koppeling tussen deze sociaal-economische stelsels.

Deze economische principes zijn zelfs essentiële componenten van de etnische identiteit. De mythe maakt dit duidelijk in de episode waarin het geweer, gemaakt door de vier "wijzen", door de blanke begeerd wordt. De Indianen willen niet gerekend worden tot de mensen die verkopen. Daarom geven de vier het geweer tenslotte aan de blanke: "Het is beter dat men later zegt: de Indiaan kocht het van de blanke, en niet: de blanke kocht het van de Indiaan". De Indianen funderen hun identiteit op een communautaire produktiewijze, en weigeren het Europese marktgerichte denken. Hierin ligt de kern van hun kritiek op het Europese economische systeem besloten.

Raciale stratificatie

De confrontatie van hun eigen samenleving met dit systeem in het kolonisatieproces, zien de Indianen in de mythe als een raciale tegenstelling. Dit is van groot belang: de blanke cultuur wordt niet als een klasmaatschappij gezien, maar het kapitalisme integendeel als een blank etnisch kenmerk. De betekenis van sociale groepen binnen de blanke wereld is van ondergeschikt belang. De praktijk van de "blanke" heersende klasse wordt voor de praktijk van alle "blanken" aangezien, en anderzijds worden klasseverschillen in raciale termen begrepen: niet alleen tussen blanke en Indiaan, maar ook tussen blanke en zwarte.

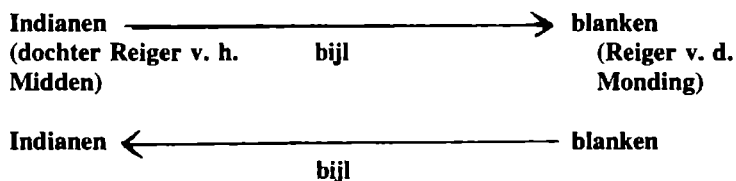
De mythe van de Yucuna/Tanimuca bevat een treffende passage over het ontstaan van de drie rassen. Dit gebeurt, op zeer grafische wijze, in de episode van de doop, waar de verschillen in huidskleur tot stand komen. De handeling van het baden schept eerst blanken, en vervolgens zwarten, en veroorzaakt dus zo een scheiding tussen heren en slaven. Vandaar dat de Indianen zich weigeren te baden: zij willen niet het lot van de zwarten delen.

Het beeld van "de blanke" wordt bepaald door de figuur van de ondernemer, handelaar of grondeigenaar. Dit fundamentele idee komt terug in het verhaal van de Canela over Auké, de eerste blanke.¹ Hij is afkomstig uit de Indiaanse groep, maar raakt in een steeds dieper conflict met zijn stam, tot een definitieve verwijdering. Dit verhaal is ogenschijnlijk heel anders dan de Yucuna/Tanimuca mythe, maar er ligt eenzelfde conceptie aan ten grondslag: blanken en zwarten worden als één groep tegenover de Indianen uitgebeeld, maar hun onderlinge verhouding wordt gekenmerkt door ongelijkheid. De zwarte bestaat als produkt van de blanke, niet onafhankelijk van hem.

De identificering van de kapitalistische samenleving als een raciaal "kaste" systeem is vanuit het Indiaanse gezichtspunt alleszins logisch, gezien de koloniale sociale structuren van Amazonia. Het industriële productieproces speelt zich (vrijwel) volledig buiten Amazonia af, onttrokken aan de Indiaanse waarneming. Ook de blanke arbeidersklasse is onzichtbaar. Hierdoor worden de handelswaren niet gezien als produkten, maar als van nature, dat wil zeggen door de mythische scheppers gegeven attributen van de blanken als blanken.

De Indiaanse origine van de handelswaar

Want volgens de mythen waren de typisch "blanke" objecten oorspronkelijk van Indiaanse makelij. In het Yucuna verhaal zijn de Indianen de magische auteurs van het geweer, maar gaven ze dit aan de blanken, opdat er in de toekomstige geschiedenis een uitwisseling plaats zou kunnen vinden. Ook voor de Andoque heeft de blanke handelswaar een Indiaanse origine: de waren zijn gebaard door de dochter van "Reiger van het Midden", de Andoque hoofdman. Evenals de "vier wijzen" in het Yucuna/Tanimuca verhaal, staat deze hoofdman hier toe dat de blanke handelaar zijn dochter en alle artikelen meeneemt. Slechts daarna kan zijn zoon naar de benedenloop van de Caquetá reizen om, in ruil voor traditionele Indiaanse giften, enkele benodigde "blanke" artikelen te verkrijgen. Hier is dus een soortgelijk uitwisselingsschema van toepassing, als voor de Yucuna:



Waarom moesten de waren eerst door de blanken worden meegenomen? Pineda interpreteert dat de Andoque de handelaar de macht toeschrijven, de werktuigen te vermenigvuldigen, zodat ze niet opraken. Reiger van de Monding lijkt zijn zwager immers een veelvoud aan te kunnen bieden dan wat deze nodig heeft, of wat hij in eerste instantie

¹Da Matta, 1971; zie deel II, hoofdstuk 9.

meegenomen had. Als de werktuigen in het Midden waren gebleven, daarentegen, zouden ze versleten zijn. Reiger van het Midden wist dit en daarom zweeg hij, toen de blanke zijn huis binnendrong en met zijn dochter begon te praten.² Terwijl volgens deze mythe de Indianen dus de oorsprong van het handelspakket aan zichzelf toekennen, wordt het aandeel van de blanke gezien in de vermenigvuldiging, de accumulatie van de goederen.

De blanke als ontrouwe tussenpersoon

Een van de meest pregnante omschrijvingen van de blanken door de Amazonas contactideologie is hun optreden als onwaarachtige bemiddelaars in deze uitwisseling met de Indianen. De Mashco nemen aan dat de blanken een morele plicht hebben, hen van handelswaar te voorzien. Ook in de de Panche opstand wordt gewag gemaakt van zo'n morele plicht.

Dit is belangrijk, want het legt het recht van de Indianen op handelswaar van de blanken vast. Het is een redenering, die vanuit het heden naar de historische oorzaak verwijst. In de Andoque wordt dit gedaan door middel van het verwantschapssysteem. "Bruidgevers" hebben recht op arbeid van hun schoonzoon. In de mythen zijn "werk" en "werktuigen" synoniem, heeft de Andoque zoon recht op handelswaar van zijn zwager, de blanke, en komt deze zijn schoonvader "het werk" brengen. Is dit de betekenis van de vrouw, die de bijl baarde?

Voor de Yecuana, de Kapon/Pemon en de Panche heeft God de handelswaaren toevertrouwd aan de blanken, met de opdracht in de behoeften van de Indianen te voorzien. Maar de blanke tussenpersonen weigeren dit uit te voeren en brengen de Indianen integendeel tot dwingelandij. Zij verbergen voor hen de "weg naar de ijzeren God". De Tucano volken en de Pemon voegen hierbij de onrechtmatige toeëigening van vitale religieuze middelen. (Voor de Peruaanse oerwoudstammen komt hierbij nog de rol van de Andesvolken als bemiddelaars tussen de "blanken" en de Amazonas-Indianen. Zij zijn het die de blanken hebben "losgelaten", en de laagland-Indianen als kolonisten onderdrukken.)

De Indianen reageren hierop met oorlog, zoals de Panche; met eigen sociaal-religieuze bewegingen, zoals de Pemon of de Canela; of door middel van list en onderhandelingen, zoals de Yecuana. Maar deze uitingen van verzet zijn niet tegenstrijdig met elkaar: zij zijn complementair. De eis van rechtstreekse toegang tot Europese handel en informatie is nog steeds het grootste twistpunt in inheemse organisaties en ontwikkelingsprojecten.

Magisch verzet

Het Yecuana geval is een duidelijk voorbeeld van inkapseling van de westerse techniek door de Amazonas magische gedachte. De Europese economie dringt steeds verder door in hun samenleving, maar binnen mythisch-magische kaders. Waar de 'ontwikkeling' deze te buiten gaat, stuit deze onvermijdelijk op actief verzet. De territoriale geesten, "meesters"

²Pineda, 1975.

van het woud, de bergen en de grotten, verhinderen bij de Yecuana de bouw van een elektrische centrale, net als ze de Yucuna beschermen in de legende van Yeenú. Zoals Taussig kernachtig formuleert: "De magie treedt aan in de klassenstrijd".³

De Indiaanse oorsprong van de handelswaar houdt onder andere in, dat hun goden en woudgeesten macht behouden over de "blanke" technologie. Dit is van praktisch en politiek nut in het gewapend verzet: zij kunnen ook de vuurwapens onschadelijk maken, bijvoorbeeld in het Yucuna verhaal van Yeenú, in de Campa opstanden in Peru en die van de Chiriguano in Bolivia, in het verzet van de Panche in West-Colombia. In al deze gevallen wordt de Indianen onschendbaarheid voor de "blanke" geweren beloofd, omdat deze ze van een hogere -Indiaanse- macht hebben gekregen.

Het shamanisme is een van de meest effectieve Indiaanse verdedigingsstrategieën. Juist de "blanke" koloniale ideologie, die de Indiaan ziet als een gevaarlijke, heidense "wilde", zorgt ervoor dat kolonisten en grootgrondbezitters hun magische krachten vrezen. Dit verschaft de Indianen een machtsmiddel van onschatbare waarde, dat vaak de blanken weerhoudt nog ergere misdrijven tegen hen.⁴

Ook de "blanke" administratieve structuren worden overwonnen met magische instrumenten. Toen de Yecuana mij de kleine kralenketting gaven die om mijn hals hangt terwijl ik dit boek schrijf, zeiden zij erbij dat de holle woudnoot eraan mij in staat zou stellen geheimen te bewaren: grenswachters en douane zouden niets op mij vinden. Doorlopend worden de Indianen nl. lastiggevallend door de gardisten, als zij de opbrengst van hun kleinschalige goudmijnen willen verzilveren. De milieuwetgeving zou mijnbouw in Amazonia niet toestaan, of het zou om smokkel naar het buurland Colombia gaan. Niet lang geleden was een Salesiaanse pater op het vliegveld van Pto. Ayacucho aangehouden met een half pond "illegaal" goud op zak, dat de Yecuana met hem hadden geruild voor kleding.

Symbolische goederen

De mythen combineren zorgvuldig de speciale kenmerken van één voorwerp met de algemene problematiek van de handel. In de Yucuna/Tanimuca tekst wordt bv. het gehele pakket handelswaren samengevat in het jachtgeweer; bij de Andoque wordt deze metonymische rol gespeeld door de stalen bijl. De efficiency van de stalen bijl wordt in de mythen uitgedrukt doordat deze "uit zichzelf" werkt. Het beeld van de stalen bijlen die "uit zichzelf kappen", is overigens geen metafoor, maar voor 9/10 deel een simpele constatering, tastbare werkelijkheid: men kon hiermee inderdaad resultaten krijgen die met steen onmogelijk zijn.⁵

³Taussig 1987, p. 245.

⁴cf. Taussig 1987, Parra 1988.

⁵zie deel I, hoofdstuk 3.

Dit soort symbolische omzettingen zijn typerend voor de Indiaanse methode in de mythologie. Een doorlopende verwijzing naar de concrete praktijk brengt in onze ogen "bovennatuurlijke" verklaringen voort. Tegelijk wordt die praktijk daardoor doordrongen van diepere betekenissen en wordt een dagelijkse handeling een ritueel: doen, denken en voelen zijn één, praktijk en theorie onlosmakelijk verbonden.⁶

Het schip

De blanke handelswaar moet via de rivieren door Amazonia gedistribueerd worden. Vandaar het belang van het schip. In de Yucuna/Tanimuca mythe speelt dit een centrale rol, in zijn dubbele hoedanigheid: het brengt de ijzeren waren, maar ook de dodelijke infecties (zie deel III). In de messianistische bewegingen van de Ticuna aan de bovenloop van de Solimoes, nam de heilsverwachting de vorm aan van een groot schip, zwaar beladen met handelswaren, dat vanuit het Oosten naar hen toe zou komen. Als zij terugkeerden naar het land van hun mythische held Yoi, in de binnenlanden, zouden de Ticuna de overstroming overleven die de wereld van de blanken zou doen vergaan.⁷

Het schip is even actueel in de mythen als in de concrete strijd van de Indianen om hun autonomie. Het bezit en gebruik van eigen handelsschepen is voor veel Indiaanse coöperaties een van de meest markante doelen. Alleen met eigen vervoer kunnen zij effectief de tussenhandelaren uitschakelen en rechtsreeks toegang tot grotere handelscentra verkrijgen. Een schip voor de aanvoer van handelswaar en het transport van eigen producten is daarom regelmatig onderdeel van ontwikkelingsprojecten. Overigens maken tweedehands materiaal, gebrek aan brandstof en onderdelen, en vooral schaalgrootten die niet toegesneden zijn op de behoeften van de Indianen, zulke investeringen vaak onrendabel.⁸

De gemeenschappen van de Solimoes kochten begin jaren 80 een schip, dat echter door motorpech in de haven van Tefé bleef liggen, tot het uiteindelijk zink en verroeste. Dit schip was "vervloekt", "betoverd" volgens de Indianen. Maar de Mayoruna gebruiken tegenwoordig een tweede schip, om op de Japurá te vissen, in de blanke dorpen handelsgoederen in te slaan, en voor feesten en pastorale reizen door de zijrivieren. Voor deze Indianen speelt het "Toverschip" een rol in de legenden rond de woud- en rivierdemonen. Faulhaber relateert deze voorstellingen aan hun ontwikkelingscoöperatie. Het schip is een adequaat ritueel object, want het belichaamt hun strijd om hun levensomstandigheden te verbeteren, en symboliseert hun etno-politieke verzetsbeweging.⁹

⁶Een betere illustratie van het begrip praxis is nauwelijks denkbaar.

⁷zie Oro 1979, Oliveira 1988.

⁸Cf. Malaver en Oostra 1985 over de Yucuna, Faulhaber 1988 over de Solimoes, Malaver en Oostra 1989 over de Yecwana, etc.

⁹cf. Faulhaber, 1988; Jorna, 1989.

Ziekte

In de mythen interpreteren de Indianen het dodelijk verschijnsel van de ziekten, die hen samen met de handelswaren bereikte, als een onlosmakelijk, intrinsiek aspect van de handelswaren zelf: als een bepaalde categorie artikelen (zoals bij de Andoque) of als een intern gevaar dat schuilt in het hout van de handelsschepen (de Yucuna). Het Andoque begrip voor de handelswaren, bi-io-, omvat (blanke) handwerktuigen zoals bijlen, kapmessen, pannen (werktuigen van de vrouwen); kleren vallen er niet onder -dat is geen "werk"!- en evenmin de buitenboordmotor, -want die werkt uit zichzelf-; daarentegen wél weer de cassette recorder.¹⁰ En het begrip jooka kan integendeel worden vertaald als:

- "handelswaar", iets dat verkocht wordt;
- "spullen", voorwerpen, zowel Indiaanse als blanke;
- "iets dat bedorven is, niet eetbaar";
- "iets onbruikbaar".¹¹

In hun mythe onderscheiden zij, onder de voorwerpen die de blanke met zich meebrengt, dus de bruikbare werktuigen van de categorie overbodige of nutteloze dingen, die worden geassocieerd met de ziekte. Frappant is de manier waarop de onderhandelingen tussen de Andoque afgevaardigde en Reiger van de Monding verlopen: hij probeert de Andoque zaken te slijten waar zij geen behoefte aan hebben. Het parfum wordt door Andoque informanten namelijk gelijkgesteld aan de griep, de hoed aan de hoofdpijn. Wat de handelaar hen dus probeert te verkopen, in plaats van "nuttige" stalen gereedschappen, is niet alleen overbodig, maar dodelijk!

Arbeid

"De blanken hebben de geweren: daarom moeten de Indianen nu voor hen werken". Deze zinsnede in dezelfde mythe betekent niet alléén dat de blanke fysiek geweld gebruikt om Indiaanse arbeid af te dwingen, maar ook, dat de Indianen over een middel beschikken om handelswaar te verkrijgen: de loondienst bij de blanken.

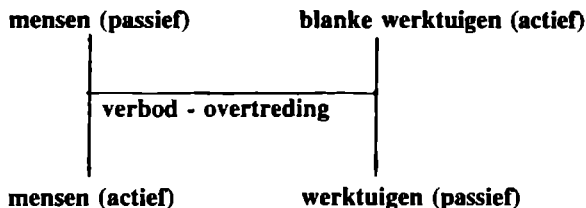
Verschillende mythen behandelen het thema van de categorie "arbeid" als aparte activiteit, gescheiden van "het leven" zelf, in verband met de blanke. In de Mashco overstromingsmythe komt het ontstaan van het begrip arbeid, samen met de technologie van het staal, naar voren als onderscheidend beginsel van de verhouding Indiaan-blanke, bij het prille begin van de nieuwe wereld, wanneer elke groep zijn identiteit aanneemt. Van de blanke wordt gezegd dat hij werkt, terwijl de Indianen voor hun plezier rondliepen. Het woord "lui" is al in (de Spaanse versie van) de mythe geïnternaliseerd als Indiaans kenmerk.

De Yucuna/Tanimuca en Andoque mythen behandelen het begrip "arbeid" via de zelfwerkzame werktuigen. We hebben al een verklaring voor dit beeld voorgesteld: de

¹⁰Pineda, 1975.

¹¹Volgens Landaburo, gecit. in Pineda, 1975.

concrete constatering van het verschil in doelmatigheid tussen de stenen en de stalen bijl. We kunnen deze voorstelling echter ook als metafoor beschouwen: de arbeid als zodanig lag besloten in de blanke gereedschappen. Tufana had verboden om ook maar geluid te maken, terwijl de bijlen en kapmessen "werkten". De overtreding van dit gebod was noodzakelijk om de arbeid voor de mensen op te eisen, om hen deel te geven in het werkproces.



Het begrip "werk" dat in de Andoque mythe over "het ontstaan van de akkerbouw" ter sprake komt is niet het "werken voor de blanke", maar de produktieve arbeid van de Indiaanse gemeenschap zelf, in het bijzonder het klaren van de akker. Toch wordt de blanke handelaar "Reiger van het Werk" genoemd, want de mythe erkent de rol van de stalen werktuigen in de vorming van het Indiaanse produktieproces.

In beide mythen komt door menselijke onvoorzichtigheid een einde aan het "zelf" werken van bijlen. Het was verboden opmerkingen te maken over het lawaai dat de bijlen veroorzaakten of zelfs ernaar te kijken, en alleen Reiger van de Monding zelf, de "blanke" handelaar, mocht ze hanteren. De bijlen handelen als geanimeerde, bewuste wezens. Om het werk voor de mensen (de Indianen) bereikbaar te maken, moesten die wezens eerst "gedood" worden. Het initiatief van de kever is expliciet: hij "weet hoe de mensen moeten gaan werken".

Het ontstaan en de uitwerking van het begrip "arbeid" wordt bemiddeld door de Indiaan-blanke oppositie. Dit gebeurt vanwege de arbeidsbesparende efficiency van de "blanke" technologie, en vanwege de rol van de Indiaanse arbeid in de articulatie met de blanke economie. Daarin krijgen de Indianen de mogelijkheid om zich die technologie toe te eigenen, maar maken ze tevens kennis met de arbeid als vervreemding, losgekoppeld van de mens, en deze van het produkt.

In de Yucuna/Tanimuca mythe worden de Indianen gedoemd voor de blanken te werken, terwijl de Mashco mythe de blanken zelf als werklustig omschrijft. Dit verschil is slechts ogenschijnlijk. De Indiaan kan pas "lui" genoemd worden als de blanke hem voor zich wil laten werken. De blanke is de drager van het verschijnsel arbeid.

De plaats van de arbeid in het leven is voor de Indianen anders dan voor de 'blanken'. Het Indiaanse produktieproces is aangepast aan het ritme en de onregelmatigheden van de natuur. Hun samenleving kent niet de graad van specialisatie die eigen is aan het kapitalisme. Daarom is ieder individu min of meer autonoom in de mate en dosering van zijn werk. In het continuum van de tijd brengen de Indianen minder vaste scheidingen aan

tussen werk- en rusturen en -dagen, dan de achturige werkdag en de vijfdaagse week waar de stedelijke "blanke" patroon aan gewend is. Als deze de Indiaanse arbeider een voor hem vreemd ritme oplegt, zal hij zich er in eerste instantie tegen verzetten. De 'blanke' noemt de Indianen dan 'lui' en verbaast zich er tegelijk over, dat zij in staat zijn op ieder willekeurig uur van de dag of de nacht, te gaan vissen of jagen, te eten, of uit te rusten.

Godelier zegt hierover:

Ik denk dat de begrippen arbeider en werk als een soort abstracte realiteit, afgescheiden van de werkelijkheid en van de sociale identiteit van de arbeider, en het begrip arbeidskracht als een realiteit gescheiden van de arbeider, in de primitieve maatschappij niet bestaan, omdat de dieptestructuur van sociale relaties anders is.¹²

Ook in Europa zelf is de waardering van arbeid als menselijke activiteit in de moderne tijd ingrijpend veranderd. De splitsing van ruilwaarde en gebruikswaarde, van abstracte en concrete arbeid, leidde tot de universalisering van het begrip: alle menselijke activiteit, ook niet direct gericht op de productie, kan gezien worden als arbeid.¹³

Het verschijnsel arbeid wordt opvallend weinig besproken in de antropologie, hoewel het een centrale plaats inneemt in de relaties tussen de Europeanen en de zgn. "primitieve" volkeren.¹⁴ De bevolking van de koloniën moest bruikbaar gemaakt worden voor het kapitalistisch productieapparaat. In het Europa van na de middeleeuwen, kostte het de opkomende industriële klasse enorme moeite om de grotendeels rurale bevolking om te vormen tot de huidige arbeidersklasse. Land-onteyning, gedwongen migratie naar de steden, pauperisatie, tewerkstelling en het opleggen van een strenge arbeidsethos waren hiervoor de harde middelen. Dit speelt zich vervolgens ook in de koloniale gebieden af, met instemming van evolutionistische antropologen als Spencer. In de XIXe eeuw, bleven

De ondernemers... koppig kritiek uitoefenen op de onregelmatige, pre-industriële arbeidsgewoonten van de werkende klasse. (Zij spraken over hun campagnes om) 'de weerbarstige temperamenten van de arbeiders die gewend waren aan onregelmatige vlagen van ijver te beteugelen', want de meeste mensen hadden weinig zin om de werkritmen van de landbouw te ruilen voor de onverzettelijke regelmaat van de fabrieksgewijze productie. Spencer achtte deze eigenschappen bij uitstek aanwezig in de wilde en prees zelfs priesters voor hun bijdrage aan de evolutie: 'Ontwikkeld sociaal leven zou niet mogelijk zijn geweest zonder het vermogen aan één stuk door te arbeiden; en uit de luie zorgeloze wilde zou zich nooit een ijverig burger hebben kunnen ontwikkelen zonder een langdurige en sterke dwang'.¹⁵

¹²Godelier 1975, cit. in Fabian 1984, p. 34.

¹³Otto 1984, pp. 48, 51-52.

¹⁴Fabian 1984, pp. 20, 34-35.

¹⁵Peel 1971, cit. in Fabian 1984, p. 33.

Het blanke kannibalisme

Gedurende lange tijd vormde de slavenjacht het motief voor de blanken om in Amazonia handel te gaan bedrijven. Voor de Indianen was het -goedschiks of kwaadschiks- uitleveren van mensen het enige middel om handelswaren te verkrijgen. Zij assimileerden deze activiteiten aan het begrip "opeten": volgens hen waren de blanke slavenjagers kannibalen.

De opvatting van slavemij als kannibalisme is wijd verspreid in Amazonia. Ook hier is in zekere zin geen sprake van een metafoor: een Indiaan die object wordt van slavenhandel, losgerukt uit zijn sociaal verband en van zijn grond, gedoemd als slaaf te werken in de mijnen of plantages in een ver verwijderd land, om nooit terug te keren, is in feite ook fysiek opgeslokt door de industriële maatschappij.

De slavenjagers en hun Indiaanse bondgenoten, die vaak het vuilste werk deden voor Portugezen, Nederlanders of Spanjaarden, werden gezien als blanke kannibalen (de Mirabara bij de Yucuna), bloeddorstige tijgers (de "Tijger van de Bijl" van de Miraña en Andoque) of als mensenetende geesten (de Canaima in Guyana). De wreedheid, die de blanke slavenjagers in Indiaanse ogen veranderde in dergelijke wezens, werd voortgezet in de rubberperiode, waarvan in deel III enkele details genoemd zijn. De Ticuna in Brazilië zagen de wreedste onder de blanke patroons, de Mafra familie, niet als gewone mensen maar als bovennatuurlijke monsters, die zich in wilde dieren konden veranderen zoals de woud-demonen.¹⁶ Evenals in de Putumayo, werd het klimaat van geweld gevoed door lijfstraffen, geselingen, martelingen, opsluiting, verminking, doden, vernieling van akkers, roof van kano's en andere bezittingen, etc.

De in de rubbertijd in de Ticuna gegrifte angst voor de patroons stelde hun erfgenamen (waaronder dezelfde Mafra's) in de jaren 80 nog in staat, ongestraft hardhout uit Indiaans reservaatgebied te winnen, nog altijd met geweld: aanslagen, bedreigingen, beschietingen, dood van dieren, etc. Een dieptepunt was de moord op 14 Ticuna en verwonding van nog eens 22 in 1988, door een groep militairen en ondernemers, die hout wilden blijven winnen in een pas erkende Indiaanse reserve.¹⁷

Taussig wijst op de paradox, dat in de Putumayo de Indianen "schaars" waren. De rubberbazen beconcurrerden elkaar om de inheemse arbeiders, en vervolgden hen vooral om hun arbeidskracht te controleren: hun grootste "misdrijven" waren onvoldoende werken, en vluchten. Maar met de moordpartijen vernietigden de opzichters diezelfde arbeid die hun bron van rijkdom was. Zij slachtten de Indianen af als tijdverdrijf, soms uit wraak; de wreedheid was economisch zinloos. De blanke rubbertappers liepen ook steeds zelf het risico slachtoffer te worden; ze waren even wreed onder elkaar.¹⁸

De irrationele angst, de terreur en de wreedheid hebben een cultureel-politieke lading. Volgens Taussig wordt de koloniale realiteit, de relatie tussen blanke en Indiaan, een

¹⁶Oliveira 1988, p. 136; cf. Taussig, 1987, over de situatie langs de Putumayo.

¹⁷Oliveira 1988, pp. 132-136; Volkskrant 2-4-1988.

¹⁸Taussig 1987, pp. 52-54.

"space of death", gevuld met terreur en irrationaliteit. Het wordt zo gevormd via het bestaan van tekens, "key signifiers" die in beide culturen zeer belangrijke, maar verschillende betekenissen hebben. Beide culturen scheppen zo een macaber spel van beelden van alteriteit waarin het "irrationele", het per definitie onkenbare van de "ander" een wapen wordt in overheersing, terreur en magie. "De magie van de Indianen is intrinsiek aan hun onderdrukking".¹⁹

De slavenjacht van de Spanjaarden, die voor de Indianen niets anders dan blank kannibalisme was, werd door hen begaan met de rechtvaardiging van het Indiaans kannibalisme (dat, voorzover er al sprake van was, juist door deze mensenhandel werd aangewakkerd). Op soortgelijke wijze werden de gruwelijkheden van de Arana's gevoed door het beeld van de "Indiaanse wildheid" (de rubberbaronnen zelf zagen zich als dragers van de Westelijke beschaving en brachten daarom Caruso in Manaos, betaald met het bloed van ontelbare Indianen).²⁰ Zo waren het Indiaans beeld van de blanke en het blanke beeld van de Indianen, en de handelwijzen die daaruit voortvloeiden, weerspiegelingen van elkaar.

In verband met de onmenselijke wreedheid van de rubberperiode, spreekt Oliveira over de "onttovering" van het bestaan voor de Ticuna; Pineda, over de Andoque, van "secularisering". Hierdoor worden angsten rond het eind van de wereld actueel, evenals de verwachtingen van nieuw contact met de goden. Dit is de voornaamste oorzaak van de Ticuna messianistische bewegingen van de jaren 1930-40.²¹

Schrift en rekenkunst

De Indianen hebben tegelijk met -want als onderdeel van- de handel, kennis genomen van het schrift. Zoals al is vermeld, is "de rekening" sinds honderden jaren het fundamentele organiserend principe van de Europese handelsnetwerken in Amazonia. In de Andoque mythe wordt de handelswaar letterlijk vanaf zijn geboorte in de boeken bijgehouden. Elk voorwerp is weerspiegeld op papier, maar belangrijker is dat het geschreven register de relatie tussen handelaar en Indiaan bevat, nauwkeurig gedetailleerd tot op de kleinste transactie, bij de inkopen die de zoon van Reiger van het Midden doet aan de benedenloop van de rivier. Ook de Yecuana zien het schrift als het geheim van de macht van de blanken, de sleutel tot de toegang tot de goddelijke handelswaar.

De rekening als symbolisch document staat in het hart van de dubbelzinnigheid van de Indiaan-blanke verhouding, bijvoorbeeld bij de rubberhandel. Sinds de eerste onthullingen over de daar begane wreedheden, is het debat niet verstomd: ging het om onomwonden slavemij of om een in principe aanvaardbare handelsrelatie? Was er in de loop van de tijd

¹⁹Taussig 1987, p. 170

²⁰Taussig, 1987, cf. de film Fitzcarraldo van W. Herzog.

²¹Oliveira 1988, p. 151. Pineda, 1987.

een proces van gewelddadige correrías naar een meer "gevestigde" vorm van loonarbeid-op-krediet of andersom, van verleiding met cadeau's naar brute slavernij?²²

Het gaat volgens Taussig om slavernij met de uiterlijke schijn van handel: "de macht van de handel als fictie". Op papier leek alles in orde: elke Indiaan ontving een bepaalde hoeveelheid goederen, waarvoor hij een bepaalde hoeveelheid rubber inleverde. Maar de rekeningen van de Casa Arana waren absoluut ondoorzichtig: de "individuele rekening van iedere Indiaan" was de illusie van een boekhouder. Consul Casement kon nergens rekeningen zien, de gegevens waren altijd ergens anders. De prijzen waren op geen enkele manier te controleren.²³ Letterlijk dezelfde situatie troffen L. Malaver en ik aan bij ontwikkelingsprojecten in zelfbeheer (autogestión) in Venezuela. Rekeningen en computer-uitdraaien waren puur symbolische instrumenten, die sociale relaties van macht en afhankelijkheid uitdrukten, ondanks het feit dat de beheerders van de coöperaties uitstekend konden lezen en rekenen.²⁴

Taussig spreekt over "debt fetishism": het was 'onmogelijk nog te zeggen wie schuldenaar en wie schuldeiser was; mensen (Indianen) werden bv. door de handelaren onderling verkocht als schuldrekeningen, en andersom. De kern van de zaak was niet de schuld, maar de dwang, de onmogelijkheid te ontsnappen: de schuld was een voorwendsel.²⁵ Ook bij de Ticuna bestond er een nauw, maar uitermate dubbelzinnig verband tussen de de wreedheid van de terreur en de economische basis van het bedrijf. De ergste straffen waren voor die Indiaan die een positief saldo op zijn rekening wilde bereiken, geen (nutteloze) goederen maar geld als loon eiste, of niet hard genoeg werkte.²⁶

De Miraña vertalen het woord "rekening" als "Het pijnlijke blad van kennis", en het begrip "prijs" als "De gevangenen van de bijl", duidend op de tijd dat de stalen werktuigen moesten worden gekocht in ruil voor Indiaanse slaven.²⁷ Zij hebben kennis gemaakt met de getallenleer via de handel: hoewel in hun taal een ingewikkelde vertaling is te geven voor een getal als 615, is dit voor hen weinig zinvol: traditioneel hebben zij geen behoefte gehad aan het tellen boven de 20 vingers aan het lichaam. De Yucuna en Tanimuca van de Mirití rivier gebruiken, als zij in hun taal over prijzen spreken, de Spaanse telwoorden; ditzelfde doen de Yecuan: en andere groepen in Venezuela, de Cashinawa in Brazilië, enz.²⁸

²²Taussig 1987, pp. 63-65.

²³Taussig 1987, pp. 65, 70-71.

²⁴Malaver en Oostra, 1989.

²⁵Taussig 1987, pp. 68-71.

²⁶Oliveira, p. 131.

²⁷Guyot 1979, p. 119.

²⁸Malaver en Oostra, 1989; McCallum, 1990.

Het meten van alle dingen in termen van getallen, prijzen en gewichten is een "blanke" bezigheid, die de Indianen niet op prijs stellen: voor de Mirañá is de Zon vóór alles "Hij die geeft zonder te tellen", en hun onderlinge uitingen van wederkerigheid -in materiële goederen, in ritueel en verwantschap, en zelfs in het gebruik van geweld- zijn in de letterlijke zin "mateloos", terwijl die van de blanken niet plaats kunnen vinden anders dan met behulp van boekhoudingen.²⁹

In de Chamorra taal, op de Mariana-eilanden in de Stille Oceaan, zijn de inheemse telwoorden na de zestiende eeuw door Spaanse vervangen. Sinds de Tweede Wereldoorlog staan de eilanden onder Noord-Amerikaanse controle:

Het Spaanse telsysteem verliest snel terrein aan het Engelse, vooral wanneer men geld aan het tellen is.³⁰

Over dergelijke gevallen van verdringing van inheemse door Europese rekenkunde, zegt Schuhmacher:

(In het kapitalisme) wordt de hoeveelheid geld veranderd in de kwaliteit van iedere behoefte; in andere woorden, iedere behoefte wordt gereduceerd tot de abstractie van meten en wegen. De kern, de essentie van de kapitalistische cultuur is de overheersing van abstracte hoeveelheden... Een kwantificerend positivisme is de theorie van het kapitalisme.³¹

De economische overheersing van de "westerse" maatschappij gaat gepaard met de dominantie van het abstracte getal:

De ontbinding van een primitief cultureel telsysteem betekent daarom het accepteren van een abstract en eeuwig tellen, de cijfermatige orde van jaarbalansen, de begrotingen van corporaties, enzovoort. En dit werpt licht op de uiteindelijke aard van het proces, namelijk de gedwongen aanvaarding van de oppermacht van het produkt als fetish.³²

Maar de Indianen accepteren deze overheersing niet passief. Dezelfde houding waarmee de Andoque en de Mirañá tegen het schrift aankijken, komt in de mythe van de Yucuna en Tanimuca tot uitdrukking in de overgave van het geweer aan de blanke: "Het is beter dat men later zegt: de Indianen kochten het van de blanke..." (zie deel III, hoofdstuk 2). De principes van geven/ontvangen versus kopen/verkoop -en daarmee samenhangend, het contrast tussen "schriftloze" en geletterde culturen- zien de Indianen niet, zoals wij, als opeenvolgende perioden in een evolutionaire progressie, maar als naast elkaar bestaande kenmerken van etnische en culturele identiteit.

²⁹Guyot 1979, p. 120.

³⁰Topping, cit. in Schuhmacher, 1975.

³¹Schuhmacher, 1975; onderstreping S.

³²Schuhmacher, 1975.

Het voornaamste doel van een economische transactie is voor de Indianen niet een maximale winst, maar de bevestiging van de onderlinge verhoudingen en het vertrouwen. Dit heb ik in 1989 ondervonden bij de Yecuana, tijdens keiharde, wekenlange onderhandelingen over de exacte prijs van een vliegticket in een door hen gehuurd vliegtuig, en over de vraag of een weekloon van Bs. 250.00 niet veel minder was dan een maandloon van Bs. 1000.00. In beide gevallen ging het niet alleen om een prijsstelling: de emotionele intensiteit van de onderhandelingen kwam voort uit de eeuwenoude obsessie van dit volk van handelaren, om zich niet nogmaals door de blanken te laten uitbuiten.³³

Vaak is de symbolische waarde van geld van groter belang dan de monetaire waarde ervan. In de Putumayo wilden sommige Indianen geen goederen voor de rubber, maar Peruaanse of Britse munten, die ze bewerkten tot halskettingen. Voor de Piaroa in Venezuela wordt hetzelfde vermeld: geld werd niet gebruikt als ruilmiddel, en munten hadden alleen waarde als sieraad. Het "westers" economisch symbool bij uitstek werd een ritueel ruilmiddel in de Indiaanse samenleving.³⁴

De Heilige Schrift

Niet alleen in de commerciële betrekkingen leren de Indianen het schrift kennen, maar ook in andere vormen van overheersing, zoals religie en onderzoek. Hun antwoord daarop is dit instrument zelf te hanteren, om de interetnische relaties te beheersen. Evenals andere "blanke" instrumenten, nemen de Indianen het schrift over voor hun eigen doelstellingen.

In de Mirití werkten Indiaanse tweetalige onderwijzers op eigen initiatief aan de transcriptie van mythen op schrift, in hun eigen taal; geheimen die de ouderen hen daartoe vertelden, maar waar ik als onderzoeker niet van mocht weten. De etnologue Faulhaber keert in 1987 terug naar de Solimoes, om de Indianen een boek te overhandigen met hun eigen teksten en verhalen, die zij bij eerder onderzoek verzameld had. Het boek werd symbolisch op soortgelijke wijze gewaardeerd als een handelsschip, dat ze via misieprojecten ontvangen hebben. Een Miraña hoofdman zei: "Het is het schip, waarover hier al gesproken is, dat nu een boek geworden is".³⁵

In de Halleluja godsdienst van de Carib-Indianen wordt het hoogste belang gehecht aan het schrift, in de vorm van de Indiaanse Bijbel, een rechtstreekse boodschap van God aan de Indiaanse profeten, zonder tussenkomst van de blanken.

Het is een feit dat een Makushi reiziger gemakkelijk stukken papier en religieuze blaadjes kon bezitten, maar voor Abel was dat moeilijker geweest, want hij was

³³Malaver en Oostra, 1989.

³⁴Taussig 1987, p. 71; Mansutti 1986, p. 51.

³⁵Faulhaber 1988, p. 16.

nooit op een missie geweest; hij woonde op de hoge Mazaruni en zou er in die tijd moeilijk aan gekomen kunnen zijn.³⁶

Religieuze leiders zeggen wel zulke hemelse literatuur te ontvangen, tot zeer recent; kort voor Butt's bezoek in 1957 ontvingen ze zo'n boodschap, maar ze lieten het haar niet zien. Dit onderstreept de waarde die de Indianen hechten aan geschreven papier, die zonder twijfel voortkomt uit de werkwijze van de vroege missionarissen, die zulke religieuze blaadjes begonnen uit te delen om de nieuwsgierigheid van de meer verwijderde stammen op te wekken en ze naar de missies aan de kust te lokken.

Boliviaanse en Peruaanse indianengemeenschappen stellen in een open brief aan paus Johannes Paulus II:

Wij hebben besloten om van uw bezoek gebruik te maken om u uw bijbel terug te geven, want in de afgelopen vijf eeuwen heeft die ons noch liefde, noch vrede, noch gerechtigheid gebracht. Neemt u uw bijbel alstublieft mee, en geef hem aan onze onderdrukkers, wier harten en hoofden meer behoefte hebben aan de bijbelse morele richtlijnen.³⁷

"Geletterdheid is geenzins een neutrale kwaliteit", schrijft Lemaire.³⁸ Het schrift als machtsmiddel, in commercieel-antropologische vorm, komen we tegen in Levi-Strauss' anekdote bij de Nambiquara:

Ik deelde papier en potloden uit. Eerst deden ze er niets mee, maar op een dag zag ik dat ze allemaal bezig waren en horizontale, golvende lijnen trokken. Ik vroeg me af wat ze hiermee bedoelden, toen ik opeens begreep dat ze aan het schrijven waren... De meesten deden niet meer dan dit, maar de hoofdman had verdere ambities. Ongetwijfeld was hij de enige die het doel van het schrift had begrepen. Hij vroeg me een blocnote, en toen we er beiden een hadden gingen we samen aan het werk. Wanneer ik hem ergens informatie over vroeg, gaf hij me die niet mondeling, maar trok golflijnen op zijn papier en liet me ze zien, alsof ik zijn antwoord kon lezen. Hij geloofde er bijna zelf in; telkens als hij een regel af had, keek hij hem zorgvuldig na alsof hij hoopte dat de betekenis van het blad af zou springen, en dan kwam dezelfde teleurgestelde blik op zijn gezicht. Maar hij gaf het nooit toe, en we hadden een stilzwijgende overeenkomst dat zijn gekrabbel een betekenis had, die ik kon ontcijferen; zijn gesproken commentaar volgde bijna direct, zodat ik hem geen verklaring hoefde te vragen.

Toen hij zijn groep bij elkaar had, nam hij een stuk papier met golvende lijnen uit een mand, en gaf een voorstelling te berde. Hij pretendeerde het te lezen, en deed of hij aarzelde terwijl hij er de lijst op nacheekte van de goederen die ik hen zou geven in ruil voor hun giften: die-en-die kreeg een spade in ruil voor een pijl en

³⁶Butt 1960, p. 83.

³⁷Aalbersberg, 1988. De auteur vermeldt niet of deze overhandiging ook inderdaad plaatsvond.

³⁸Lemaire, 1984, p. 105.

boog, iemand anders kralen voor zijn halskettingen... Deze farce duurde twee uur. Wilde hij soms zichzelf voor de gek houden? Waarschijnlijk wilde hij vooral zijn gezelschap imponeren, en hen overtuigen dat hij optrad als een bemiddelaar voor de ruil van de goederen, en een bondgenoot was van de blanke en zijn geheimen deelde.³⁹

De mythe van de Yecuana over het papier, als enig door God aanvaarde middel om ijzer te verkrijgen, komt op hetzelfde neer. Een van de grootste conflictpunten voor de moderne coöperaties van de Yecuana is de beschikbaarheid van controleerbare vrachtbrieven, kwitanties en rekeningen. Deze documenten hebben voor hen een bijna fetichistische betekenis.⁴⁰ De ervaringen van Levi-Strauss, de rubberhandel en de coöperaties, worden samengevat en verklaard in de oorsprongsmythen. Kennelijk is de Indiaanse contactideologie en hun magisch wereldbeeld effectief genoeg om nu, eind XXe eeuw en oog in oog met de 'Westerse beschaving', even actueel te blijven als altijd.

³⁹Lévi-Strauss 1973, pp. 388-390.

⁴⁰Malaver en Oostra, 1989.

Vijf eeuwen kolonisering in Amazonia zijn gepaard gegaan met een voortdurende confrontatie van de Indiaanse met de Christelijke morele, religieuze en symbolische opvattingen. In dit hoofdstuk wordt gesproken over de neerslag hiervan in de Indiaanse ideologie: hoe deze aankijkt tegen de gedragscodes en de godsdienst van de blanken. De Indiaanse denkers hebben hun eigen interpretaties hierover ontwikkeld, waarop ze hun handelen kunnen baseren. Het onderliggende beginsel hiervan is de acceptatie van de blanken als fenomeen, met de hen behorende typerende kenmerken, en tegelijk het vasthouden aan de eigen identiteit, waartoe de "blanke" religieuze begrippen moeten worden omgevormd.

De huid van de blanke

In de Yucuna/Tanimuca mythe is een van de belangrijkste momenten van "ongehoorzaamheid" dat, waarin Tufana de mensen wil behoeden voor het noodlot van de dood. Interessant is de manier waarop de Indiaanse gedachte het eeuwige leven uitbeeldt. Het natuurlijke proces van veroudering wordt niet tenietgedaan, zoals in de Europese mythe van de "eeuwige jeugd", maar aan het eind ervan vindt een plotselinge verjonging plaats. De oude huid wordt afgeworpen, en eronder verschijnt de persoon weer jeugdig. Dit is de wijze waarop de anaconda en andere dieren, die Tufana's roep wél beantwoordden, geacht worden te leven.

Dit thema van het afschudden van de oude huid als manier om de dood te ontgaan is wijd verspreid in Amazonia. Bij de Tatuyo omvatten de connotaties van het begrip "huid" niet alleen de omhullende membranen van het lichaam, maar ook de uiterlijke aankleding ervan.¹ Daarom zijn de maskers, veren en lichaamsverf die in de rituele dansen gedragen worden, geen gewone voorwerpen, maar vormen ze de persoonlijkheid zelf van het uitgebeelde mythische personage. Bij de Yucuna en Tanimuca bijvoorbeeld kunnen deze ornamenten slechts door ingewijde leden van bepaalde clans aangeraakt worden; alleen bij gelegenheid van een ritueel openen zij de heilige kist waarin ze bewaard worden, en tooien zij de deelnemers aan de dans er mee.

Ook emotionele gelaatsuitdrukkingen zijn de "huid". Voor de Miraña symboliseerde de "huid van vuur" van Tijger van de Bijl zijn bloeddorstige karakter, en was dodelijk voor iemand anders die hem aantrok. In vele mythen is de huid de lokatie van de "tweede natuur" van een personage, en markeert hij de transitie van een levensfase naar een volgende.

¹Bidou, 1985.

Kleding

"Een onopgemerkte uitbreiding van dit begrip is de kleding van de blanken, die zij naar willekeur kunnen aantrekken of vervangen alsof zij konden vervellen, reden waarom volgens de TatuYO de blanken langer leven", zegt Bidou.² De textiel, de kleding van de blanken, werd in Amazonia dus geassimileerd in de inheemse categorie "huid" die te maken heeft met de overgangen tussen leven en dood of tussen verschillende verschijningsvormen die de "innerlijke" natuur bedekken. De blanken zelf benadrukten bovendien niet zozeer de functionele, maar de symbolische waarde van hun kleding: deze is "beschaafd" en dus superieur tegenover de "naaktheid van de wilde", en bovendien ook geplaatst in de morele tegenstelling tussen goed en kwaad die het Christendom introduceert. Dit laatste ondervond ik in 1976 letterlijk "aan het lijf", toen een Spaanse missionaris me de toegang tot een internaat ontzegde omdat ik met ontbloot bovenlijf liep. Over de missionarissen in Vaupés merkt Jackson op:

Ze laten de Tucano niet baden zonder kleding aan, zelfs niet als ze alleen zijn, en zelfs in een kano op de rivier moet een Tucano man de priester toestemming vragen om zijn hemd uit te doen... In de Katholieke missies wordt een lijst van religieuzen getoond, die in de vele watervallen van de Vaupés rivieren zijn verdronken, maar niemand had de elementaire maatregelen geleerd om te drijven, niet in paniek te raken en de kleren uit te trekken, om het leven te redden.³

Connotaties van het gebruik van kleding:

<u>blank</u>	<u>Indiaans</u>
textiel	peniskoker, lichaamsverf maskers, veren rituele ornamenten
gekleed	naakt
goed	kwaad / zondig
beschaafd	primitief

De Bijbelse mythe over de zondeval, die voor de Europeanen de kleding zijn symbolische lading geeft in verband met seksualiteit en erfzonde, articuleert zich met het Indiaanse mensbeeld, en zo krijgt de kleding -evenals om andere redenen de bijl en het geweer- als "blank" handelswaar een semantische positie die ver buiten de directe gebruikswaarde

²Bidou, 1985.

³Jackson, 1982.

reikt. Op die manier verschaft de ideologische activiteit van de missionarissen een verzekerde afzetmarkt voor de handelaren: de kleding heeft niet de materiële noodzaak van bijl en kapmes, maar toch vormt de textiel een op zijn minst even belangrijk onderdeel van het handelspakket.

In één versie van de Yucuna/Tanimuca mythe wordt gezegd dat, toen Tufana de goederen verdeelde, "de blanken de kleren aantrokken, maar de Indianen sloegen ze over hun schouder". De uitleg die gegeven wordt is dat "daarom wij, de laatste generaties Indianen, kleren gebruiken". Wordt daarmee ook bedoeld dat de laatste generaties Indianen dan langer leven? Het lijkt eerder een rationalisatie van het deculturatieproces: de Indianen verwisselen hun eigen "huid", hun eigen cultuur, voor die van de blanken.

Hebzucht en ambitie

Het thema van de 'diefstal van God door de blanken' komt keer op keer terug. De Barasana mythe over de huid, de dood en de blanken, Romi-Kumu en haar kalebas, koppelt de positie van de Christelijke priester aan het geheim der onsterfelijkheid en de hebzucht als typisch "blanke" psychologische drijfveer. Dit komt overeen met de legenden van Bichiwung en Abel, de stichters van de "Halleluja" godsdienst in Guyana. Ook de Yucuna/Tanimuca mythe benadrukt dit blanke kenmerk, de drang om de eerste te zijn en alles te bezitten. Het ligt al besloten in zijn ontstaansgeschiedenis als "blanke": zij waren de eersten die zich baadden en geweren, kleding en bijlen grijpen. Toen de vier broers het geweer en later het schip maakten, rustte de blanke koning niet vóór hij ze in bezit had, net als "Reiger van de monding" in de Andoque mythe, wiens enige reactie op het nieuws dat de Andoque dochter handelswaren had gebaard, luidde: "Dat moet ik gaan halen". Ook de blanke in de Mashco mythe was "trots" op zijn bijlen en kapmessen.

Deze houding verschilt hemelsbreed van de gebruikelijke omgangsvormen van de Indianen. Zij geven geen openlijke blijk van ongeduld of haast om dingen te ontvangen, zijn terughoudend met het uitspreken van hun wensen, en proberen uit wellevendheid de ander in eerste instantie tegemoet te komen. Hun "huid" is inderdaad heel anders dan die van de blanken. Het is een gedragscode, die voortvloeit uit een economische en sociale praktijk van uitwisseling en wederkerigheid, onverenigbaar met de "blanke" moraal van individueel bezit en permanente tijdsnood.

Dit moge idealistisch klinken, maar is in feite een logisch gevolg van de sociale en economische relaties in de Amazonas gemeenschappen. Individuele moed en daadkracht worden gewaardeerd, maar niet indien aangewend voor egoïstische doeleinden of louter persoonlijk succes. In dat geval keren de privileges die iemand zich toeëigent zich tegen hem in de vorm van magische aanvallen. Jaloezie is een van de meest gevreesde aanleidingen tot kwade magie en openbaart zich in ziekten, miskramen, sterfte van vee, ongeluk van allerlei soort. Het is in heel Amazonia een typerende doodsoorzaak voor prominente Indiaanse leiders. De Carib profeten werden bijvoorbeeld gedood door tovenaars naar aanleiding van hun succes en prestige (zie deel III, hoofdstuk 6). Matiging en bescheidenheid zijn daarom geen gemakkelijk te omzeilen moreel gebod, maar een strategie voor zelfbehoud, en worden "maskers" die iemand's feitelijke macht bedekken. Over de Amuesha van Peru wordt gezegd:

Hebzucht, uitgedrukt als een ongecontroleerde wens voor de accumulatie van materiële middelen, wordt gezien als een irrationele en dwaze daad, die macht onwettig maakt.⁴

En bij de naburige Ashéninga, is hebzucht

een van de meest verwerpelijke houdingen... Deze houding geeft aanleiding tot de aanval van "tovenaars" die het leven van de betreffende persoon in gevaar kunnen brengen. Niet hebzuchtig of krenterig zijn is ook een van de meest frequente moralen van de Ashéninga mythen.⁵

De blanke integendeel bestaat binnen andere sociale structuren. De Indianen weten dat hij zich daarom anders gedraagt, en accepteren zijn hebzucht als een onvermijdelijk teken van zijn etnische identiteit. Woorden zijn de "huid" van dingen, mythen zijn de "huid" van de wereld, en de taal is de "huid" van een volk:

Voor de Vaupés-Indianen omvat het taalbegrip noties van karakter, essentie, gedrag en temperament. De blanken verkregen hun hebzuchtige, ongecontroleerde en onnadenkende aard tegelijk met hun taal, waardoor het onvermijdelijk was dat zij zich zonder angst zouden baden, het geweer zouden grijpen en hun bezittingen niet deelden.⁶

De Europese economische ideologie, waarin individualisme, arbeid en de relatie tussen mensen en goederen centrale waarden zijn, is onlosmakelijk verbonden aan de markt-maatschappij als economische ordening van de samenleving.⁷

Christelijke invloed in de mythe: De blanke god

In verschillende Indiaanse mythen treffen we sporen van de christelijke mythologie, na eeuwen van missionaire activiteit in Amazonia. Het is vaak echter moeilijk een directe invloed vast te stellen, zelfs niet als de Indianen dit zelf zo uitleggen. Christelijke kenmerken zijn niet op mechanische wijze overgenomen, maar nemen in de kontekst van de Indiaanse ideologie een andere betekenis aan. De manier waarop de Indiaanse vertellers deze elementen hebben overgenomen, geherinterpreteerd en -de kaarten opnieuw geschud- in hun eigen mythen hebben opgenomen, is geen passieve imitatie, maar een toonbeeld van uiterste creativiteit.

⁴Santos Granero 1986, p. 127; cf. Santos, 1991.

⁵Schäfer 1988, p. 9.

⁶St. Hugh-Jones, 1988, p. 146.

⁷cf. Otto 1984, pp. 46-47.

Een van de kernbeelden van het Christendom -evenals andere godsdiensten uit de Oude Wereld, incl. de joodse en de Islamitische- is dat van de almachtige God, schepper van hemel en aarde. Deze figuur lijkt niet te passen in het Indiaanse wereldbeeld, dat bestaat uit een evenwicht tussen verschillende, tegengestelde krachten, zonder een absolute meerdere. Butt zegt over de opvattingen van de volken van de Guyana's:

Deze traditionele opvattingen bevatten geen enkele kennis over een almachtige opper-God. Hoewel alle Carib stammen legenden hebben over cultuurhelden, broers die kinderen van de Zon en scheppers van de tribale omgeving en de sociale orde waren, beëindigden deze helden hun werk en lieten de volken op aarde aan hun eigen middelen en vernuft over, en hadden geen verder contact met hen. Gebed en verering vormt geen deel in het traditionele ritueel. Integendeel, het geloofssysteem was meer een levensfilosofie, dat ideeën uitdrukt over de aard van de geest of kracht die in alle levende schepsels en dingen bestaat. De cultuurhelden hadden vanwege hun oorsprong eenvoudig méér van deze kracht dan andere wezens.⁸

Deze uitspraken kunnen in grote lijnen op alle Amazonas culturen toegepast worden. Toch verschijnt in verschillende mythen een God-figuur. De Tanimuca mythe vertaalt Tufana uitdrukkelijk als "God", zijn zoon als Jezus Christus, en de oervrouw Niamatu als Maria.⁹ Tufana komt in de uitgebreide mythologie van de Mirití volken alleen voor in deze passages over het ontstaan van de mensheid. In de mythe is hij vooral geassocieerd met de blanken, met hun wapens en werktuigen; hij wordt niet geplaatst in het eigen land van de Indianen, maar aan het "einde der aarde", de Monding in het oosten. Hij kon de wereld niet alléén scheppen, maar werkt samen met de vier wijze "Indiaanse" broers.

Von Martius hoorde in het begin van de XIXe eeuw de naam Tufana gebruiken, toen hij de Indianen om uitleg vroeg bij de rotstekeningen in Araracuara, langs de Caquetá rivier. Hij vertaalt hem zonder verder commentaar als "God".¹⁰ Van oorsprong is Tufana of Tupana een Tupí woord, gebruikt aan de Braziliaanse kust, waar het door de missionarissen als "God" opgevat werd. Met die betekenis verspreidde het begrip zich door Amazonia, net als de lingua geral waar het deel van uitmaakt.¹¹

Bij de Ticuna wordt onder invloed van de Christelijke missies "Onze Moeder" Taé, die na de dood de (deel-) zielen in de hemel ontvangt, wel vertaald als "de Maagd Maria", Tanati als Christus, en Tupana als "God". Hiervan heeft Tupana volgens Oliveira geen andere betekenis in deze cultuur, of wordt genoemd "de god van de christenen".¹² Tufana's positie bij de Yucuna en de Ticuna komt overeen met Goldman's opmerkingen over de Cubeo:

⁸Butt 1960, p. 66.

⁹cf. Malaver en Oostra, 1984; von Hildebrand, 1975.

¹⁰Von Martius 1966, p. 1257.

¹¹cf. H. Clastres, 1978; Shapiro, 1987.

¹²Oliveira 1988, p. 142.

Hüménihinku, de hoogste god, is mogelijkwerijs een overgenomen Christelijk begrip, en ook veel Indianen zien hem als zodanig. Deze god heeft een huis in de hemel waar hij met zijn vrouw woont, en hij ontvangt de geesten van de doden, die hem giften aanbieden als zij binnenkomen. Hem wordt de schepping van de aarde en de rivieren toegeschreven, maar hij komt niet tussenbeide in menselijke zaken. De Cubeo, die de god Hüménihinku kennen, geloven tegelijk dat de geesten van de doden hun clan-relaties behouden en dichtbij het territorium van de groep verblijven, waar men hen 's nachts kan horen praten en zingen.¹³

Sprekend over de Carib van de Maroní rivier, stelt Kloos de vraag:

Is de opvatting van een hoog persoonlijke God inheems of niet? Volgens pater Ahlbrink wel. Een vergelijking met andere Carib volken in de Guyana's maakt dit echter onwaarschijnlijk. Vroeger geloofden alle Carib in een hoogste macht, maar deze macht was meestal vrij onpersoonlijk. Als er een God was, was hij vooral een rustende; ik vermoed dat ook onder de Carib van de Barama Rivier de invloed van de missionarissen debet is voor de notie van een persoonlijke God... Het lijkt mij waarschijnlijk dat de christelijke elementen, die Ahlbrink in de jaren 20 aantrof onder de Carib, teruggaan tot de leer van de Jezuïeten in Frans-Guyana in een ver verleden.¹⁴

Voor sommige onderzoekers is deze "afwezigheid van God" moeilijk te verdragen. Guss ziet haar bv. als een wreed verlaten-zijn, de grote tragedie van de mythen. Hij houdt vast aan een eigen, weinig flexibele opvatting van een "god" als individueel aanwijsbare persoon, hetgeen leidt tot eenzijdige waardeoordelen.¹⁵

De Amuesha scheppingsmythe verraadt een christelijke invloed, bijvoorbeeld in de namen van de eerste machtige wezens: Yos kan best afgeleid zijn van het Spaanse Dios (God), en Yosoper van Lucifer. Zo'n invloed zou ontstaan zijn in de nauwe contacten met Franciscaanse missionarissen in de XVIIe en XVIIIe eeuw. Maar dit wil niet zeggen dat de Amuesha opvattingen over het ontstaan van de wereld een vervalste cosmologie is.

Er bestaat niet zo iets als een 'puur' cultureel systeem, en de Amuesha cosmologie moet gezien worden als resultaat van de combinatie van ideeën van diverse oorsprong, die echter zodanig volgens hun eigen waarden en paradigma's zijn bewerkt, dat ze alleen als een bepaald Amuesha produkt gezien kunnen worden.¹⁶

¹³Goldman, 1948.

¹⁴Kloos 1985, p. 202.

¹⁵Guss 1987, pp. 49, 51.

¹⁶Santos Granero 1986, p. 130.

Eén Indiaanse reactie op de Christelijke mythe is eenvoudig te zeggen dat dat het geloof van de blanken is, dat voor hen waar is en hen maakt tot wat ze zijn. Een andere (reactie) is, er dezelfde analogische gelijkschakeling op toe te passen als ook op andere aspecten van de blanke cultuur, suggererend dat de Indianen óók de mythen van de blanken altijd al kenden. Op deze manier wordt Waribi geïdentificeerd met God en Christus, zijn vader, de Maan, met de Heilige Geest, en hijzelf is de zoon van twee maagden. Elementen van het Christelijke ritueel worden soortgelijk behandeld, zodat shamanen overeen komen met priesters, dansliederen met Christelijke liederen, magische formules met gebeden, rituele bijenwas met wierook, en de hallucinogene yagé met communiewijn... Het feit dat Waribi aan Christus wordt gelijkgesteld doet niets af aan het feit dat hij elders in de mythe verkrachting en moord pleegt.¹⁷

Het idee van een universele God, schepper van hemel en aarde, is dus vanwege vijf eeuwen missionering in Amazonia en in wisselende mate doorgedrongen tot de Indiaanse mythe. Maar hier verschijnt "God" al getransformeerd tot een bovennatuurlijke cultuurheld, niet meer de enige actieve kracht in de kosmos. Als bijvoorbeeld Tufana bij de Yucuna en Tanimuca een plaats inneemt als een hoge God, blijft dit bij een "theoretische" erkenning in de mythe: hij heeft geen bemoeienis met de mensen, er is geen actuele relatie met hem.

De ijzeren God

De figuur "God" wordt keer op keer geassocieerd met de blanke werktuigen: hij wordt gezien als de oorsprong van de handelswaar. Wanadi, in de Yecuana handelsmythe, is een verre God, die aan de overkant van de zee woont en de blanken hun handelswaar stuurt. Het Indiaanse territorium betreedt hij niet, hoewel hij wel "alles en iedereen geschapen heeft". Ook hier zijn de blanken bemiddelaars tussen de godheid en de Indianen. In de Yucuna-Tanimuca mythen "durven de Indianen het geweer niet van Tufana aan te nemen, maar kopen ze het liever van de blanken"; Wanadi kiest zijn gunstelingen tussen Spanjaarden of Nederlanders, maar overweegt blijkbaar niet het ijzer direct aan de Yecuana te geven. We herkennen soortgelijke beelden in het verhaal van de Panche/Quimbaya oorlog in de Andes. En ook bij de Carib stammen die de Halleluja godsdienst ontwikkelden, staat dit gegeven centraal. Volgens Butt, zag de Makushi profeet Bichiung "de weg naar God" die de blanken hem leerden, niet als een morele gedragscode, maar als een fysiek pad, zoals de shamanen in de Indiaanse natuurreligie als zij geesten en wezens ontmoeten. Toen zulk direct, persoonlijk contact uitbleef, voelde hij zich uiteraard bedrogen.

Bichiung geloofde duidelijk dat er een weg naar God was, en dat als de blanken de waarheid spraken, hij God en de hemel langs dit pad zou bereiken. Het is even duidelijk dat dit pad naar God voor hem niet enkel een juist gedrag en een christelijk leven in hield, zoals een zendeling met figuratief taalgebruik bedoeld

¹⁷St. Hugh-Jones, 1988, p. 150.

kon hebben. Voor Bichiung's denkwijze ging het om een heel reëel pad, dat hem -zijn geest- in een droom of in gebed naar de hemel zou leiden, net als een pad van een dorp naaar een ander leidt. In andere woorden, hij nam de prediker's woorden concreter dan zij waren bedoeld, en begreep het pad als een realiteit, met een specifieke richting, en niet een symbolisch pad of moreel gedrag op basis van het Christelijk geloof. Bichiung's 'weg naar God' was de weg van de shaman...¹⁸

De nieuwe cultus werd opgesteld vanuit het belang van een direct contact met God, zonder blanke tussenpersonen. Het verband tussen handel en ideologie is duidelijk: de blanke wordt gezien als een onbetrouwbare intermediair, evenals in de Yecuana mythe en in de geruchten rond de Panche opstand. De messianistische beweging verloopt parallel aan de mythen over de handelswaar, en nu ook aan de ontwikkelingsprojecten! De Amazonas-Indianen zien de God van het christendom, waarover de missionarissen praten, op de plaats van het industriële productieproces, dat zich aan de andere kant van de zee, buiten hun gezichtsveld voltrekt.

Schuld en boete

Ook een moreel onderscheid tussen goed en kwaad als absolute waarderingen van het menselijk handelen is een Christelijk concept, dat niet strookt met het "traditionele" mensbeeld in Amazonia. Moore zegt bijvoorbeeld over de Amarakaeri in Zuid-Oost Peru:

Het idee dat ze schuld zouden moeten voelen voor hun gedrag is hen geheel vreemd, net als de mogelijkheid van een eeuwige straf als ze Christus niet aanvaardden.¹⁹

Volgens de Indiaanse opvattingen zijn blanken en Indianen gelijktijdig geschapen, en pas later gedifferentieerd. De tegenstelling tussen blank en Indiaan wordt in de Yucuna/Tanimuca mythe voorgesteld als het contrast tussen "baden" en "het water betoveren". Dit is een religieus contrast, want het gaat om heilig water -wijwater- en het baden beschrijft het Christelijke ritueel van de doop, in tegenstelling tot de Indiaanse shamanistische praktijk. De scheiding van huidskleur valt samen met een ideologische, religieuze scheiding. "Wij doen het liever zó", zeggen de Indianen als hen opnieuw gemaand wordt zich te baden, in andere woorden, zich te bekeren.

De Christelijke religie schept hier de sociale ongelijkheid tussen meesters en slaven, en de morele oppositie tussen goed en kwaad, God en duivel:

¹⁸Butt 1960, pp. 74-75.

¹⁹Moore, 1979.

BLANKEN

baden

doop: Christendom

tegenstellingen tussen:

blank zwart

meester slaaf

goed kwaad

INDIANEN

water betoveren

magie, shamanisme

weigering van deze tegenstellingen

In veel mythen komen we "straf"-episodes tegen, waarin mensen met of zonder aanwijsbaar motief de instructies van cultuurhelden negeren en daardoor fatale consequenties ondergaan. Het is in zulke gevallen gemakkelijk gehoorzaamheid als "deugd" op te vatten en ongehoorzaamheid als "zonde", die "schuld" doet ontstaan en leidt tot "straf". Het is bijvoorbeeld voor missionarissen aantrekkelijk om deze begrippen in de Indiaanse mythen terug te kunnen vinden, en ook Indiaanse sprekers geven soms zulke waarderingen.

Mijn eigen veldervaring doet mij echter aansluiten bij Moore: het Indiaanse handelen kent een algehele afwezigheid van schuldgevoelens. Wat telt zijn de beslissingen die een persoon neemt en de gevolgen die hieruit voor hem ontstaan: deze hebben te maken met het dynamisch evenwicht waaruit de wereld bestaat, en zijn dus intrinsiek verbonden aan de bewuste handeling. De juistheid van een bepaalde keuze wordt niet gegeven door abstracte regels of door de vrije wens van een hoger wezen tot straffen, maar door de feitelijke implicaties ervan. Alle handelingen zijn moreel neutraal, maar politiek aanspreekbaar.

De Indiaanse "praxis" omvat ideeën en actie tegelijk. De Europese traditie baseert zich op de splitsing tussen de motivaties en het resultaat van handelingen, maar de Indiaanse moraal erkent deze scheiding niet. Er is eenheid tussen voorstellingen en daden; daarom geen noodzaak voor goede of kwade "bedoelingen", schuld, normatieve straf, etc. Normen en daden zijn niet te scheiden.

De "ongehoorzaamheid" in de mythe moet volgens mij in dit perspectief worden gezien. De mythische personages worden niet gedreven door schuldgevoelens; ze zijn "goed" noch "fout", maar handelen volgens de logica van hun belangen of wensen, in zekere zin als de helden van de Griekse tragedies. In de mythen is niet de motivatie, maar het resultaat belangrijk, en we zien bijvoorbeeld in de Yucuna/Tanimuca mythe dat juist door de overtredingen van de mensen de huidige ordening van de wereld geschapen wordt.

Tufana's geboden zijn om de een of andere reden overtreden:

- hij brengt eieren, maar een paar ervan openen zich niet;
- hij brengt water, maar niet iedereen baadt zich;

- hij wil de dood voorkomen, maar zijn aanwijzingen worden genegeerd;
- hij verbiedt suikerriet te proeven, maar enkelen doen het toch;
- hij wil de vuurwapens aan iedereen geven, maar sommigen willen ze niet gebruiken;
- hij laat werktuigen uit zichzelf werken, maar ook dit mislukt;
- hij geeft geweren en drank aan twee mensen, maar slechts één drinkt en schiet.

Maar tegelijk wordt gezegd: "Hij had zeker 'gedacht' opdat ze het tóch zouden doen". De tests en verboden lijken slechts "maskers": oppervlakte-betekeningen, stilistische hulpmiddelen om de huidige toestand te rechtvaardigen. De overtredingen zijn noodzakelijk, en impliceren elkaar: omdat hij niet gehoorzaamd wordt, zal de wereld eens vergaan; omdat daarom een nieuwe mensheid moet komen, konden niet alle eieren openspringen. Op dezelfde manier zijn de intrede van de dood en het ontstaan van de vrouw, als schepster van nieuw leven, aan elkaar verbonden. De verschijning van de vrouw is geen "straf", maar redding, zodat het eten van het verboden riet geen "zonde" kan zijn, maar een creatieve handeling die het voortbestaan van de mensheid garandeert. De eerste mensen waren immers op "niet-geslachtelijke" wijze, uit eieren geboren. (Zie ook het volgende hoofdstuk.)

Bij de Yecuaana schept Wanadi de grote tegenstellingen van de wereld: dag en nacht, leven en dood, man en vrouw, Indiaan en blanke. Ook zijn handelingen schijnen telkens te mislukken, en brengen het tegenovergestelde teweeg van zijn bedoeling. Uiteindelijk vlucht hij terug naar de hemel, achtervolgd door de duivel, zijn broer Odosha. Wanadi zelf had "per ongeluk" dit lelijke, geheel behaarde en slechte wezen, oorsprong van het kwaad in de wereld en "Meester" van de demonen, voortgebracht, aan het andere uiteinde van zijn eigen navelstreng.²⁰

Waarom dan toch de herhaalde encenering van tests, proeven, dilemma's en consequenties die als "straf" uitgelegd kunnen worden? Dit kan slechts ten dele te wijten zijn aan Christelijke invloed. Het thema van "keuze en gevolg" op zich lijkt eigen aan de Indiaanse orale literatuur in Amazonas. Het is nauw verwant aan de antropomorfe opvatting van de natuur en aan de relatie tussen oppervlakkige en diepere werkelijkheid, die we al eerder hebben beschreven.

De koppeling van dit thema aan morele categorieën als 'goed' en 'kwaad' lijkt mij echter van recentere datum. Onderscheid tussen goed en kwaad is universeel, maar de inhoud en vorm van deze begrippen variëren in iedere cultuur. In Amazonia worden zij niet opgevat als abstracte, morele categorieën, los van de sociale kontekst. Volgens mijn ervaring met het dagelijks handelen van de Indianen, alsook in de lectuur van het mythisch materiaal, zijn zij niet op deze manier in hun existentiële wereld aanwezig. De Indiaan is schuldloos:

Voor de Cashinaua, zijn daden en niet woorden alléén de maat van iemands waarde.²¹

²⁰Guss 1987, pp. 51-52.

²¹McCallum 1990, p. 430.

Califano's verklaring van de zondvloed als "straf" voor door de mensheid begane zonden, die ook door enkele Mashco sprekers wordt gegeven, lijkt mij hierom een geforceerde poging om het Indiaanse wereldbeeld met het Christelijke te vereenzelvigen. Volgens mij gaat het hier niet om morele, maar om ontologische kwesties: niet om wat zou moeten, maar eenvoudig om het "zijn". In plaats van "straf" zou beter over "gevolgen van een beslissing" gesproken kunnen worden. Achter Tufana's uitdrukkelijke geboden kan een tegenovergestelde bedoeling liggen; het is onjuist of op zijn minst eenzijdig, zonder meer aan te nemen dat hij een volmaakte wereld voor de mensen in petto had. Zijn geboden móesten overtreden worden: zij stonden de dynamiek van de cultuur, de relaties die het universum bepalen, in de weg.

Religieuze toekomst en ideologische penetratie

De Katholieke missionarissen zochten vanaf het begin van hun optreden naar aansluitingen tussen hun eigen en de Indiaanse wereldbeschouwing, niet met de bedoeling het Christendom aan te passen, maar om het sneller ingang te doen vinden. Daarom neigen zij er toe, bepaalde mythische personages op te vatten als vertalingen van het Christelijke pantheon - Tufana wordt God, Yuruparí de duivel, enz.- en deze interpretatie op hun beurt weer aan de Indianen op te leggen. Vandaag de dag doen zij dit net als in de XVIe eeuw, waardoor zij tegenwoordig in de Indiaanse mythologie beelden aantreffen die ontwikkeld zijn vanuit de prediking van hun voorgangers. De Indiaanse gedachte heeft zich via dit mechanisme van identificatie, aanvaarding en herinterpretatie in stand weten te houden als een onafhankelijke ideologie, die open staat voor nieuwe begrippen maar deze tevens haar eigen structuren oplegt.

Ook in andere regio's (bv. de Andes en Mexico/ Midden-Amerika) wordt hetzelfde proces waargenomen, van assimilatie van Christelijke heiligen in de Indiaanse goden, heilige plaatsen en feesten, etc. De uitkomst van dit eeuwenlang conflict is niet te voorspellen, maar wel zou ik willen wijzen op de noodzaak van een analyse van macht en onmacht van taal (-gebruik), en van de Indiaanse opvatting van religies als vertalingen van elkaar.

Tegenwoordig proberen missionaire auteurs opnieuw het christelijk ontwikkelingsmodel en de Indiaanse cultuur te verenigen. Het christendom zou in essentie los staan van iedere cultuur, zelfs van de "westerse", en slechts door historisch toeval met de koloniserende machten samenvallen. De Indianen bevinden zich in een "oud-testamentische fase" van een circulaire, mythische tijd, en via de "enculturatie" van de missionarissen (die in Amazonia de menswording van Christus in de Joodse cultuur herhalen) zullen zij, zonder hun cultuur prijs te geven overgaan naar een Indiaans Katholicisme. En overigens zijn er "in iedere cultuur" goede aspecten en ook slechte, die men te boven moet komen. Iedere cultuur, ook de Indiaanse -waar op papier groot respect voor wordt getoond- staat open voor een ontwikkeling naar de Christelijke God.²²

²²cf. Suess, 1981, 1987; Mesters, 1986; Bros, 1986; Beozzo, 1990. Voor Nederland, zie v. d. Berg, 1989; Coolen, 1990, 1991.

In wezen is dit voorstel een nieuwe poging tot de al oude strategie van penetratie van het Indiaanse wereldbeeld via de "vertaling" van Christelijke ideologische begrippen. Ik sta hierom sceptisch tegenover zo een, door kerkelijke sectoren in Europa en Latijns Amerika voorgestelde "nieuwe dialoog" met de Indiaanse cultuur en religiositeit, die de fouten van de laatste 500 jaar zou vermijden.

In de Indiaanse opvatting is religie en ritueel, zoals eerder opgemerkt, een intrinsiek kenmerk van de etnische identiteit, net als de sociaal-economische structuur. Het christendom is de blanke gegeven, de shamanistische "natuurgodsdienst" aan de Indianen. In de Yucuna/Tanimuca mythe bijvoorbeeld wordt het ontstaan van de drie rassen, het Indiaanse, het zwarte en het blanke, gesteld als het contrast tussen hun respectievelijke religieuze praktijk: "baden" en "het water betoveren". Het idee van een "bekering" past niet in de Indiaanse visie: het zou onnatuurlijk, ondenkbaar zijn. Men voelt zich nooit echt "bekeerd" want men zal zichzelf nooit als blanke zien. Vandaar ook de gezonde dosis opportunisme bij veel Indiaanse bekeringen tot deze of gene christelijke godsdienst.²³

Twee vertalingen

Lanternari onderscheidt verschillende fasen in de dynamiek van inheemse religieuze bewegingen onder invloed van de westere kolonisering:

- een eerste fase van openlijk verzet tegen de blanke macht en religie;
- een tweede fase waarin de christelijke godsdienst geaccepteerd en zelfs legitiem geacht wordt, maar geherinterpreteerd: het antikolonialisme verdwijnt niet.

In deze fase wordt de Bijbel gebruikt, en worden de zogenaamde inheemse Christelijke kerken gevestigd (en zelfs erkend) om een soort Christendom uit te dragen dat, in de ogen van de inheemsen, veel authentieker is dan die van de missionarissen. Er is geen passieve aanvaarding in deze fase... en de inheemse kerken zetten zich meestal sterk af tegen de missies.²⁴

Dit is te verklaren omdat de blanke samenleving al veel dieper in de traditionele wereld is binnengedrongen. Toch spreekt Lanternari over de "mislukking van de missionarissen":

De groei van de godsdienst onder de inheemsen laat geen ruimte voor passiviteit of berusting; de zogenaamde "bekerings" zijn dus meer schijn dan werkelijkheid, en raken alleen de oppervlakte van het inheemse geloof, zonder ooit hun echte religieuze leven te bereiken.²⁵

Voor vele generaties is de bekering van de volken tot het christendom letterlijk "oppervlakkig". Lanternari somt voorbeelden op van missiegebieden (Afrika, Fidji) waar het

²³cf. Frechione 1985, p. 11.

²⁴Lanternari 1963, p. 315.

²⁵Lanternari 1963, pp. 316-317.

christendom de eigen religie slechts tijdelijk verdringt. Het christendom wordt vertaald in inheemse culturele termen, want de inheemsen zien het als de magische sleutel tot de economische, technologische en politieke macht van de Europeanen. Maar zodra de gelegenheid zich voordoet worden oude rituelen en praktijken weer openlijk uitgeoefend.²⁶

In Amazonia spelen dus twee concepties over de onderlinge "vertaling" van religies en symbolische systemen door elkaar heen, het Indiaanse en het blanke/christelijke. De Indianen kennen en aanvaarden de veelheid aan mythologieën in Amazonia; in verband met de uitgebreide interculturele uitwisseling (exogamie, oorlog, handel) moeten zij deze veelheid ook stelselmatig hanteren. Hun eigen mythen bieden verklaringen voor deze "tegenstelling in eenheid", en relateren deze aan de toeschrijving van etnische identiteit. Vele Indiaanse vertellers kennen mythen van andere groepen, en vermelden bij hun eigen vertellingen dat deze of gene andere stam "het op die en die manier zegt".

In het hen bekende repertoire van verhalen, waren de informanten zeer wel in staat de "eigen" verhalen van de regionale cultuur (in het bijzonder van de Barasana, Bará en Tatuyo) en te onderscheiden van de "vreemde" (vooral verhalen van de zuidelijker Arawak groepen).²⁷

Zij stellen niet dat hun eigen mythe "waar" is en die van de anderen "onwaar", maar dat hij "van hen" is, en de andere "van de anderen". Voor de Indianen behoort een mythe toe aan een taal, en wordt het in een andere taal een andere mythe, die dezelfde is. Beide zijn geldig. De missionarissen gaan integendeel uit van één universele waarheid, die in ongelijke mate aan de mensen bekend is, en dus verkondigd moet worden. Hiervan bezitten andere culturen dan de Europese hooguit "sporen", die ontcijferd moeten worden.

Het samenspel van beide vormen van "vertaling" leidt tot complexe en soms verwarrende ideologische resultaten aan beide zijden. Maar de Christelijke vertaling beantwoordt aan een strategie die diametraal tegenover de Indiaanse staat. De ratio van de missionarissen is die van de homogenisering, die van de Indiaanse denkers die van de diversiteit. De Christelijke vertaling is tijdelijk bereid het eigen beeld te ontdekken in dat van de ander, met als doel de uiteindelijke bekering en onderwerping van die ander. De Indianen accepteren dat de blanken hun godsdienst hebben, evenals ieder volk, en zijn bereid beelden daaruit te integreren in hun eigen voorstellingen, soms zelfs in vergaande mate. Maar wat zij niet opgeven is hun alteriteit: zij willen duidelijk als Indiaans, als "anders" herkenbaar blijven.

²⁶Lanternari 1963, p. 318.

²⁷St. Hugh-Jones, 1979, p. 258.

De historiciteit van de mythe

De mythologie, zowel die van vóór het contact (vijf eeuwen van ons verwijderd) als de huidige, omvat een historische dimensie, óók in de "westerse" zin van het woord. De tegenstelling tussen mythe en geschiedenis, a-historische en historische culturen, statische klassifikatiestructuren en diachronische ontwikkeling, of "koude" en "hete" maatschappijen zoals men wil, moet in mijn ogen terzijde worden gelegd. De historiciteit van de Indiaanse gedachte komt naar voren in het gestadige productieproces van mythen, in de creatieve wijze waarop hierin historische gebeurtenissen -in casu de "blanke" penetratie- tot uitdrukking komen, in de voortgaande "invloeding" van blanke voorwerpen en categorieën in de Indiaanse ideologie.

De historiciteit van de mythe impliceert dat het een actuele en actieve gedachte is. Alleen omdat de oorsprongsmythen en de historische legenden relevant zijn voor de Indiaanse gemeenschappen van vandaag en van toepassing op hun situatie nú, worden zij nog altijd verteld. Deze historiciteit leidt tot nieuwe vragen: Hoe snel kan de mythe reageren op nieuwe historische feiten? Hoever reikt zijn tijddiepte? Hoe verloopt in de praktijk de opname in de mythe van nieuwe onderwerpen?

Historische en mythische verhalen - Literaire genres in de overlevering

Maar op een meer empirisch niveau bestaat "de mythe" niet; mythen nemen vele vormen aan. De mondelinge overlevering is een meervoudig complex van tradities, en niet alleen narratieven. We vinden gezegden en spreuken, rituele liederen, formele begroetingen en toespraken, ceremoniële taalvormen, magische formules, en onder de verhalende teksten, fabels, dierenverhalen, slaap-verhalen voor de kinderen, oorlogsverhalen, oorsprongsmythen, enz.¹

De in dit boek opgenomen mythen en legenden kunnen grofweg worden onderscheiden in "historische" en "mythische" verhalen. Hoewel deze termen niet optimaal zijn om de verschillende tekstsoorten te omschrijven, blijven we ze voorlopig als etikettering gebruiken. Deze terminologie staat overigens los van de theoretische discussies over het verband tussen mythe en geschiedenis. In de grond zijn beide natuurlijk onlosmakelijk verbonden.

Onder historische traditie verstaan we een groot aantal verhalen over oorlogen tussen Indiaanse clans, ver in het verleden, en de krijgsverrichtingen van hun helden; over de komst van de eerste blanken, nog voorafgegaan door hun handelswaar via de intertribale netwerken; de mensenroof, waarbij sommige Indiaanse groepen de blanken assisteerden; de rubberexploitatie vanaf eind vorige eeuw. Aan de andere kant is er de mythische cyclus: de verhalen waarin de wereld door goden en cultuurhelden georganiseerd wordt, en

¹cf. voor de Yucuna: Oostra, 1979; voor de Amuesha: Santos 1991, pp. 3-4.

waarin elk verschijnsel en elk levend wezen -ook de blanke- zijn oorsprong en betekenis krijgt.

Criteria

Aan de hand van het materiaal van de Yucuna en Tanimuca: de mythe van de "Overstroming" enerzijds, en de verhalen van Yeenú en de Mirabara anderzijds, kunnen we een aantal kenmerken aanwijzen, die de verschillen tussen de twee "genres" in de orale traditie markeren. We noemen de volgende:

1. De mate van aanwezigheid van het "bovennatuurlijke". In de mythe zijn voornamelijk half goddelijke personages actief. In de "historische" traditie speelt het magische en het bovennatuurlijke wel een rol (juist omdat voor de Indianen het "bovennatuurlijke" geen gescheiden domein van het leven is), zoals magische krachten die worden aangewend in de oorlog, en bosgeesten die de mensen te hulp komen. Maar het zijn vooral stervelingen die elkaar bestrijden: de handeling verloopt op het vlak van de menselijke wil.

2. De "mythische" vertellingen geven rekenschap van het ontstaan, de vorming van de wereld. Hier worden categorieën gecreëerd en tekens gegraveerd die tot op vandaag zichtbaar zijn. In de "historische" vertellingen is de wereld en wat erin is, al gegeven. De afloop van zo'n episode of avontuur heeft geen verdere gevolgen voor de kosmos.

3. De ruimtelijke reikwijdte. De mythe speelt zich af op een kosmische schaal, waarvan het "einde van de wereld" en het "centrum" de referentiepunten vormen. De "historische" vertellingen echter worden alleen langs de lokale rivieren gesitueerd, op precies aanwijsbare plaatsen van migratie, hinderlagen, nederzettingen of jachtvelden.

4. Het tijdsbesef. De mythische tijd is geen verleden, maar tegelijk heden en toekomst: in andere woorden, hij is omkeerbaar, de mythe vindt voortdurend plaats. De historische verhalen daarentegen geven blijk van een cumulatie van gebeurtenissen in een lineair tijdsverloop.

5. De "mythische" verhalen zijn onderling verbonden via een narratieve consistentie, een logische samenhang die hen als een corpus verenigt. De "historische" verhalen vallen hierbuiten, en hebben een andere samenhang. Vooral de "oorlogsverhalen" zijn korter dan de mythen, en bevatten meestal één episode, met een duidelijk begin en einde. De informatie over het meer recente verleden, de rubbertijd, is losser en mondt tenslotte uit in de dagelijkse roddel over personen in de huidige situatie.

6. De Indianen zelf maken onderscheid tussen verschillende soorten verhalen, die soms afzonderlijke namen hebben. Ook op taalniveau wordt onderscheid gemaakt. De Macuna, die tot de Tucano taalgroep behoren, gebruiken bv. een bepaalde werkwoordsvorm (code) om specifiek te wijzen op een "mythische tijd" en deze te onderscheiden van de "verleden tijd".²

²Taalkundig onderzoek samen met Carlos Escobar, 1980.

7. De situatie waarin verteld wordt, de kontekst van de actualisatie. Mythische verhalen worden bij voorkeur tijdens meer formele, sacrale momenten over te dragen: dus eerder 's avonds, in het midden van de maloca, dan overdag en buiten, en eerder tijdens een rituele bijeenkomst dan op een gewone dag. De historische verhalen zijn in dit opzicht vrijer. Overigens zijn dit voor de Indianen meestal geen strikte voorschriften, maar meer een kwestie van preferentie, van aanvoelen van de geëigendheid van het moment en van de aanwezige personen: in andere woorden, van goede smaak.

Kennis van de traditie geeft een man of een groep prestige, bijvoorbeeld tijdens bijeenkomsten of bezoeken, waarbij gast en gastheer beurtelings vertellingen ten beste geven om elkaar voor de ogen van de anderen te testen op hun onderhoudendheid en hun kennis. Hierbij verlenen de "mythische" vertellingen duidelijk het meeste aanzien.

Voorbeelden

In de "historische" legenden van de Mirití Indianen vinden we het concrete pad van de contactgeschiedenis in hun rivier, inclusief namen, plaatsen, gebaren, allianties, migraties en economische belangen, terwijl de mythe een kosmische reikwijdte heeft (zie deel III, hoofdstuk 2). De volken van de Mirití zijn niet de enige die deze meervoud in hun orale tradities handhaven. Een onderscheid tussen een "historisch" en een "mythisch" temporeel perspectief komt vaak voor, hoewel hun onderlinge verhouding en afbakening variëren.

Bij de Barasana van de Vaupés bestaat een soortgelijk onderscheid in "oorsprongsmythen" en "historische vertellingen" (bv. over de eerste generaties van de huidige groepen, ná hun geboorte in hun grondgebied), vrijwel volgens dezelfde criteria, met identieke verschillen en functies (algemeen vs. specifiek).³

Bij de Tapirapé, in Zuid-Oost Amazonia, onderscheidt Wagley twee tijddimensies in de mondelinge traditie: de mythische tijd, "waarover slechts vage tradities bestaan", en de meer recente historische tijd, die nog voortleeft in de persoonlijke herinnering van "nu" (1940) levende mensen.⁴ De mythische tijd omvat de overstroming van de wereld, het ontstaan van de stam, enz. Het recente verleden is preciezer, en gesitueerd in de herinnering van nog levende personen of van de eerste generaties vóór hen. Zonder kalender-systemen kan volgens Wagley de chronologie alleen opgemaakt worden vanuit de levenscycli van individuele mensen. In deze orale geschiedenis passen bijvoorbeeld oorlogen met de Carajá, waarvan de leider met naam wordt genoemd, de verlating van uitgestorven dorpen als gevolg van epidemieën van vreemde oorsprong, en de komst van de eerste Dominicaanse missionarissen, die handelswaren naar de Tapirapé rivier brachten.

Een sequentie van gebeurtenissen, gekoppeld aan de biografie van oudere informanten, kan een geschiedenis opleveren die tot 50 jaar terug gaat. Verder terug kan geen precieze of zelfs geschatte datering worden opgemaakt, hoewel er nog wel

³Chr. Hugh-Jones 1979, p. 39; St. Hugh-Jones 1988, pp. 140-142.

⁴Wagley, 1976.

herinneringen over bestaan, die gaandeweg in mythe overgaan. Men houdt de indruk over dat deze korte tijddiepte karakteristiek is voor de meeste Zuid-Amerikaanse laaglandculturen.⁵

Jacopin's beweringen over mythe en tijd bij de Yucuna komen overeen met die van Wagley. Jacopin weigert de mythen te zien als een uitdrukking van de historiciteit van de Indiaanse cultuur. Integendeel, het zijn a-historische en geheugenloze samenlevingen. De Indianen hebben geen historisch besef. De auteur kende niettemin het werk van Pineda en van Malaver en Oostra over de historische diepte in de Yucuna en Andoque mythen⁶, toen hij schreef:

De Yucuna zelf herinneren zich de aankomst van de blanken met geen enkele historische nauwkeurigheid. Volgens recent onderzoek vonden de eerste contacten eeuwen geleden plaats, lang vóór de Yucuna zich inbeelden.⁷ Dit gebrek aan geheugen correspondeert met een sociale amnesie die klasseloze samenlevingen vaak aantast... Dezelfde Yucuna verwantschapsterm wordt gebruikt voor de vier grootouders en voor al hun eerdere voorouders. Tegelijk worden de laatste Yucuna mythische helden voorgesteld als "de vader (of grootvader) van onze grootvader"... Een temporeel nauw, zich herhalend en cyclisch beeld van de werkelijkheid.⁸

Maar Chr. Hugh-Jones zegt integendeel over ditzelfde "hiaat" in de overlevering, bij de Barasana:

Er ligt een kloof tussen de genealogieën van de eerste menselijke wezens en de genealogieën die vanuit de levenden achteruit gerekend worden. Enkele personages in verhalen over raids, bijzondere shamanistische verrichtingen en dergelijke worden herinnerd uit deze donkere periode in de geschiedenis van de groep, en de Indianen geloven duidelijk niet dat de paar laatst overleden generaties die zij kunnen aanwijzen, rechtstreeks afstammen van de allereerste generaties... Ze stellen zich tevreden met het besef dat er genealogieën zijn.⁹

Anti-mythe?

Jacopin, wiens kennis van de Yucuna mythologie onvolledig is, stelt dat "de mythe over de blanken" wel én niet een "echte" Yucuna mythe is, omdat bepaalde "mythische" stijl-

⁵Wagley, 1976.

⁶pers. comm. Pineda, 1989.

⁷Llanos en Pineda, 1982 (noot Jacopin).

⁸Jacopin 1988, pp. 134-135.

⁹Chr. Hugh-Jones 1979, p. 41.

figuren afwezig zijn.¹⁰ In plaats van zekerheid te geven over de wereld, getuigt de mythe van de onzekere toekomst van de Yucuna tegenover de blanken. De mythe kan het gedrag van de blanken niet verklaren, want de beweegredenen van de blanken liggen niet in Amazonia, maar in de industriesteden erbuiten

De mythe kan geen werkelijk antwoord geven op de verborgen vraag: wie zijn de blanken? De Yucuna mythe "over de blanken" is een wanhopige poging in de mythe rekenschap te geven van dat wat onvoorstelbaar, maar desalniettemin werkelijk is.¹¹

Hiermee ligt Jacopin op een lijn met Da Matta, met zijn onderscheid tussen "echte" en "anti"-mythen.¹² Ik ben echter een andere mening toegedaan. Volgens mij hebben de Yucuna een vrij goed beeld van wat ze van de blanken kunnen verwachten en hoe ze zich moeten verdedigen. De verschijning van de blanken is niet zo plotseling, mysterieus en onverklaarbaar als Jacopin voorstelt. De door mij aangenomen Yucuna kennis over de blanke komt voort uit een lange vóórgeschiedenis van interactie, die minstens 250 jaar teruggaat (cf. deel III, hoofdstuk 2). Jacopin ontkent dat de Yucuna historische kennis van meer dan een of twee generaties oud bewaren. Vandaar zijn scepticisme over een Yucuna etnologie over de blanke. Bovendien is het niet aan ons te bepalen wat een "echte" mythe is of niet is. Jacopin vroeg zijn informant aanhoudend om "de laatste mythen" en kreeg wat de Yucuna unaniem als een mythe omschreven. Tenslotte is ook de westerse antropologie het nog niet eens over een definitie van "mythen".

Ook de Yecuna van Venezuela bewaren hun herinnering aan hun eerste reizen naar de handelsposten zowel in de vorm van legenden met een "historisch" karakter, als in mythen waarin de oorspronkelijke cultuurhelden optreden.¹³

Het "mythische" en het "historische" vlak structureren de mondelinge literatuur niet altijd op dezelfde manier in duidelijk gedifferentieerde genres, waarin elk verhaal onder te brengen is. In de Miraña tekst over de Caquetá rivier zijn beide momenten aanwezig binnen eenzelfde mythe, in de vorm van "kennisdomenen", codes die schijnbaar onsamenhangende strofen uit de mythe onderling verbinden, zonder zich in elkaar te verliezen. Van de twee Miraña verhalen over de verwerving van de stalen bijl, draagt de eerste tekst een meer "ethnohistorisch" karakter, terwijl de tweede meer "mythisch" is, om deze grove terminologie te blijven gebruiken (zie deel III, hoofdstuk 5).

In het Mashco verhaal kan het eerste deel, over de vernietiging en wederopbouw van de wereld, meer "mythisch" genoemd worden, het tweede meer "historisch". De reis van de Mashco voorouders om de oerboom te zien, ontwikkelt zich langs hetzelfde ruimtelijk

¹⁰Jacopin 1988, pp. 144, 152. Jacopin denkt bv. dat hun mythen niet spreken over de oer-anacondas, als die van andere Vaupés culturen, hetgeen onwaar is. Toch meent hij een uitputtend beeld te hebben van het Yucuna mythisch systeem.

¹¹Jacopin 1988, pp. 148, 151 (ond. Jacopin).

¹²Da Matta, 1971.

¹³Guss 1981, 1987.

kader als die van de voorouders van de Tucano volken van de Vaupés, in het binnenste van hun anaconda (cf. deel III). Maar het gaat hier, evenals voor de Miraña voorouders, om een ander ontogenetisch moment. Voor de Tucano betreft het het ontstaan van de mensheid en haar eerste verschijning op "deze wereld"; de Mashco reis wordt opgezet vanuit een al bewoonde wereld, met een gevestigde sociale structuur in hun eigen territorium. De reis is een heen-en-terug expeditie, waar de wereldorde niet tot stand komt, maar geïnspecteerd wordt; en niet "de" mensen gaan op reis, maar een afvaardiging.

Interpretaties

Waarom deze dubbele herdenking van dezelfde gebeurtenissen? Wagley plaatst de mythische en de historische tijd in chronologische volgorde: de geschiedenis vóór een bepaald moment in de tijd, is mythe. Het is waarschijnlijk juist om de "mythische" en de "historische" overleveringen niet te zien als verwijzend naar verschillende tijdperken. Ze slaan op dezelfde periode, en zijn dus in die zin beide "historisch". Het zijn echter verschillende manieren om dezelfde gebeurtenissen te registreren.

De "historische" verhalen tonen een geleidelijk proces waarin de handelswaar de Indiaanse gebieden penetreert en de culturen steeds afhankelijker maakt. De mythen veronderstellen echter een Indiaanse betrokkenheid bij de handelswaar vanaf het begin der tijden. Gebeurtenissen die in de "historische", lineaire tijd ver verwijderd zijn, komen in de "mythische", circulaire tijd samen te vallen, om hun diepere relaties en verklaring zichtbaar te maken. De mythe verklaart vanuit een tijdloos perspectief, de historische handelingen van Indianen en kooplieden die in de legende verteld worden. De confrontatie met de blanken wordt enerzijds geregistreerd als een reeks opeenvolgende, concrete voorvallen, anderzijds als een atemporele en universele bestemming. De mythische cyclus geeft de structuur van betekenissen waarbinnen de geschiedenis plaats vindt, maar dit semantisch veld wordt door de geschiedenis gegenereerd: waardoor anders?

Guss vraagt zich af waarom de Yecuana deze feiten niet in één, maar in twee verschillende vormen bewaarden. Het gaat niet om een geheugensteun: de legende is gedetailleerd en exact genoeg; waarom dan de mythe? Guss' antwoord ligt in de sacraliserende functie van de mythe, die het te doorkruisen land overzichtelijk en geordend maakt. De mythe moet de handelsroute "zegenen", "inwijden", door de ontdekking ervan toe te schrijven aan bovennatuurlijke cultuurhelden. Zo wordt de reis veilig voor de "historische" Yecuana roeiers: het risico van de chaos, het onbekende, wordt weggenomen. Guss lanceert het begrip "historical incorporation" om aan te duiden, hoe de mythe geproduceerd wordt door de historische legende op een hoger vlak te plaatsen:

Mythen... die de historische gebeurtenissen van de ontdekking van Amenadiña aanvatten en ze in mythische gebeurtenissen transformeren. De methode van deze "historische invoeging" is de werkelijke historische gebeurtenissen op te nemen, en ze te plaatsen in een mythische, prehistorische tijd, waarbij tegelijkertijd de protagonisten ervan de cultuurhelden gemaakt worden. Daar waar de legende het

heeft over historisch plausibele aanvoorders, toont de mythe een cast van bovenna-tuurlijke helden.¹⁴

Maar deze verklaring is onvoldoende om ook het geval van de Yucuna-Tanimuca traditie recht te doen. Mijn interpretatie gaat uit van cognitieve behoeften, eerder dan pragmatische (hoewel de cognitie haar eigen pragmatiek kent). Mijn stelling is dat de twee tradities niet alleen weerspiegelingen van elkaar zijn, maar dat ze met verschillende niveaus van reflectie corresponderen, en verschillende Indiaanse vraagstellingen beantwoorden: de mythe: Welke zijn de fundamentele kenmerken van de blanke en van onze relatie met hem?; de legende: Hoe is de concrete relatie met de blanke voor onze stam, in onze rivier, tot stand gekomen? Deze twee niveaus zijn complementair, versterken elkaar, maar zijn niet onderling te verwarren.

In het "boom-rivier model" is er een verband tussen de "algemene" en de "specifieke" aspecten, dat overeenkomt met dat tussen de "mythische" en de "historische" traditie. De mythen en de historische overleveringen over het contact met de blanken behandelen hetzelfde onderwerp, maar vastgelegd in verschillende codes. Het gaat om verschillende niveaus van abstractie of detail; historische en mythische tijd zijn twee zijden van eenzelfde proces en zijn onlosmakelijk aan elkaar verbonden, zoals de takken en de stam van een boom.

De onderliggende culturele eenheid van Amazonia en de manifeste diversiteit, corresponderen enerzijds met de algemene historische situatie gesteld door de verschijning van de blanken, en anderzijds met de specifieke vorm van het kolonisatieproces in elk apart geval. Dit leidt tot verschillende niveaus van abstractie binnen de orale traditie. De "historische" verhalen refereren naar de geschiedenis en identiteit van een bepaalde etnische groep; de "mythe" naar de Indiaanse identiteit van alle oorspronkelijke bewoners van Amazonia, en naar een globale balans van wat daar sinds 1492 gebeurd is. Opnieuw het contrast tussen de uiterlijke verschijning en de diepere werkelijkheid, als kenmerk van de Indiaanse methode (cf. hoofdstuk 1).

Daarom kunnen er schijnbare ongerijmdheden tussen beide voorkomen, en zullen we een interculturele continuïteit vooral vinden op het vlak van de mythologie. De mythische codes stellen de Indiaanse groepen in staat, onderling te communiceren. Als zodanig vormt de veelheid van mythen een noodzakelijke voorwaarde voor een gezamenlijke opstelling van de Indiaanse volken in Amazonas.

Temporele verhoudingen binnen de mythe: Het einde van de wereld

De wisselwerking tussen mythische en historische tijd komt het duidelijkst naar voren in de voorstellingen over de vernietiging en het nieuwe begin van de wereld. Dit vormt een keerpunt tussen de mythische tijd en de historische situatie. De vernieuwing van de wereld is een narratief middel om de huidige, reële toestand te onderscheiden van een ideële

¹⁴Guss, 1981.

wereld, een scheiding die in een mythische tijd geplaatst wordt - "lang geleden". Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de Mashco mythe.

De twee delen van dit verhaal bewegen zich op verschillende tijddimensies. Het eerste deel stelt een "absolute" tijd aan de orde; het tweede verloopt via de tijdelijkheid (en de sterfelijkheid) van de individuele mens. In de eerste helft komt de wereld tot stand, en worden de voorwaarden geproduceerd voor de menselijke levensloop: de individuele dood, en de regels van het huwelijk en het verwantschapssysteem. In de tweede helft van de mythe verandert de wereld niet meer, maar wordt gecontroleerd. Dit deel beschrijft de lineaire levensloop van mensen en gewassen: geboorte, groei en ouderdom, zaaien en oogsten. Individuen komen en vergaan, maar de (etnische) groep blijft voortbestaan. In het eerste deel ontbreken zulke referenties naar de levensfasen.

Beide delen vormen een eenheid, ze veronderstellen elkaar. In elk zijn openingen naar de andere. De tweede helft bewijst, dat de kosmische ramp zich kan herhalen: De oerboom is nog steeds aanwezig aan het einde van de aarde, en kan in de toekomst opnieuw als redding dienen; ook de mogelijkheid van de ramp zelf blijft aanwezig, zoals geconstateerd wordt bij de rivier van kokend water. De "zondvloed" is geen voltooid verleden tijd: hij ligt ook in de toekomst, en hierin ligt juist het belang van het verhaal. De tijd is cirkelvormig of omkeerbaar, of in andere woorden, de mythe is tijdloos.

De dialectiek tussen de twee delen van de Mashco mythe is boeiend en complex, en heeft systematische correlaties met het eerder uiteen gezette cosmologisch model. Het algemene punt waar de wereld samenvloeit zonder enige differentiatie, wordt geassocieerd met het oorspronkelijke startpunt in de tijd van deze wereld. Bovendien ontvouwt deze correlatie zich opnieuw in het ruimtelijk systeem. Terwijl de reddende boom geplaatst wordt in de monding van het model, ligt de bron van de dreigende rivier van vurig water per definitie aan de bovenloop.

Ook voor de Yecuna is

de onvolmaaktheid van de schepping niet zonder hoop op verlossing. Wanadi beloofde terug te keren. Dan eindigt de wereld, en daarna komt er een nieuwe, goede wereld. De zon, de maan en de sterren zullen vallen, de hemel zelf zal op de aarde vallen want het is een slechte hemel, niet de werkelijke.¹⁵

De mythe van de Yucuna en Tanimuca stelt eveneens dat de huidige wereld zal eindigen, want op de plaats van de geboorte van de mensen zijn enkele eieren overgebleven; wanneer de wereld vergaat zullen daaruit nieuwe mensen komen, die de toekomstige wereld zullen bevolken. Ook deze mythe vermeldt dus expliciet de voorwaarden die in de toekomst een nieuw begin mogelijk maken.

Na de zuivering van de wereld van de ongeschikte mensen, schiepen de cultuurhelden de huidige mensen, met hun diverse onderverdelingen: het Indiaanse, het blanke en het zwarte ras, het mannelijke en het vrouwelijke geslacht. Maar de vorige mensheid, bestraft met

¹⁵Guss 1987, p. 51.

vernietiging, bevatte deze categorieën al: er waren vrouwen vóór de schepping van de vrouw, blanken vóór het ontstaan van de blanken. In deze zin kunnen we die mensheid met de huidige identificeren, waardoor het moment van het einde van de wereld verschuift van het verleden naar de toekomst, of naar een onbepaald punt in -buiten?- de tijd.

De ideale staat - Incest of kannibalisme?

Wat kenmerkt de periode vóór de overstroming met vuur? In de Yucuna/Tanimuca mythe verdiende de vorige mensheid het, om te komen in een einde van de wereld: het motief voor de overstroming was de antropofagie. In de Mashco mythe lijkt de ramp vooral een gevolg van incest, en het moment waarop de normen over huwelijk en verwantschap tot stand komen. Het is ook de intrede van de dood: "Als we met onze zusters trouwden, zouden we onsterfelijk zijn". De Barasana mythe over het ontstaan van de blanken handelt over incest, veronachtzaming van menstruatieregels en kannibalisme. In de Andoque mythen wordt de blanke handelswaar geboren uit een vrouw die "nog nooit door een man was aangeraakt", terwijl de stenen bijl wordt opgegraven door jongens "die nog geen vrouw hebben aangeraakt". Hier komen zowel de incestproblematiek als het kannibalisme te berde. In de Mashco mythe wordt de reddende oerboom geboren uit een vrouw "die nog geen man had gekend". In de Canela mythe wordt Auké, de eerste blanke, integendeel geboren uit een "publieke vrouw" ("blanken zijn hoerenzoons"!), en in de messianistische beweging van dit volk worden incestueuze relaties gepropageerd om kenmerken van de blanken over te nemen, die als seksueel losbandig worden gezien.¹⁶ De Macushi in Guyana associeren het ontstaan van de Halleluja godsdienst ook met incest. We kunnen hierbij de oorsprongsmythe van de Ticuna voegen, waarin de twee broers -de voorvader van de Indianen en die van de blanken-, na de oerboom geveld te hebben en de mensen te scheppen, incest verbieden en de regels voor de huwelijksuitwisseling tussen de clans instellen.¹⁷ De Sanema in Venezuela geven nog een uitleg: de wereld stortte in elkaar omdat de mensen geen aandacht schonken aan de menstruatie en de bijbehorende rituelen en taboes.¹⁸

¹⁶Carneiro da Cunha, 1973.

¹⁷Niño, 1978.

¹⁸Colchester, 1981.

Connotaties van het begin of einde van de wereld

<u>Mashco:</u>	incest	ontstaan wereld (overstroming)	cross-cousin huwelijk
<u>Ticuna:</u>		ontstaan wereld (kappen oerboom)	exogamie
<u>Andoque:</u>		stalen bijl (kappen oerboom)	exogamie
<u>Barasana:</u>	incest	kannibalisme	ontstaan blanken
<u>Canela:</u>	incest	messianistische beweging	omkering Indianen - blanken
<u>Sanema:</u>	menstruatie regels	ondergang wereld	
<u>Macushi:</u>	incest	messianistische beweging	

Er lijkt een paradigmatische complementariteit te bestaan tussen bepaalde overtredingen als oorzaak voor het einde van de wereld: antropofagie, incest en het negeren van de menstruatie. Deze beelden werpen een nauwkeurig licht op het Indiaanse cultuurbegrip. De oplossing van de cultuur in de natuur, om Levi-Straussiaanse termen te gebruiken die hier niet misstaan, vormt de kern van de ideeën over de universele ramp.

Volgens Morton bestaat de overeenkomst tussen deze kenmerken uit de notie van zelfvoorzienendheid, en afsluiting van de eigen groep tegenover vreemden. Hij neemt de opvattingen van de Wai-wai en de Piaroa over een staat "buiten de wereld" op in een discussie over incest als "zuiverheid" en endogamie als "zelfvoorziening" van een groep (in theorie) of een familie (bv. een koningsgeslacht). De vreemdeling vormt een verontreiniging.¹⁹ Hij haalt Overing aan over de Piaroa:

Enkele Piaroa vertelden Overing Kaplan dat zij na de dood vrij zijn van de verontreinigende aspecten van vrouwen, omdat zij dan met hun zusters mogen slapen. Maar deze sex is onvruchtbaar, en hun zusters menstrueren niet meer. Om de logica van de gesloten cirkel volledig te maken, zeggen zij ook dat het niet

¹⁹Morton 1983, pp. 59-62.

langer nodig is voedsel te eten. In het leven na de dood zijn de Piaroa autophagen (zelf-eters).²⁰

Een wereld zonder beperkingen, zonder dood? Ja, maar ook zonder geboorte: Juist omdat er geen dood is, is er ook geen onderscheid tussen mannen en vrouwen, geen voortplanting nodig. Er bestaan geen sociale relaties, want in Amazonia zijn deze alle gebaseerd op verwantschap. Economische en sociale wanorde: geen werk, geen voedseltaboes - vandaar kannibalisme en incest, a-sociale praktijken, die echter toch weer de mogelijkheid van de dood en het bestaan van de vrouw veronderstellen.

Voor de Yecuna vond de eerste sex plaats tussen Wanadi's zoon en zijn dochter, die hij niet via genetische voortplanting, maar door pure mentale kracht had geschapen. Odosha overreedt hen sex te bedrijven, terwijl Wanadi op jacht is. Wanneer hij het ontdekt, sterft zijn zoon, en begint zijn dochter aan hevige menstruatie te lijden. Het ontstaan van sexualiteit is dus verbonden aan incest, dood en menstruatie.²¹

Voor de Yucuna moet de huidige mensheid wel uitsterven, want ze heeft Tufana's geboden niet gehoorzaamd; de mensen van de nieuwe wereld zullen gelukkig zijn, want ze zullen dit wel doen. Maar frappant genoeg heeft juist de overtreding van die geboden de orde van de wereld samengesteld, door vanuit een té algemeen beginsel de opposities te differentiëren die het leven moeilijk, maar ook leefbaar maken: Indiaan vs. blanke, mannen vs. vrouwen, leven vs. dood, arbeid vs. rust. Tufana's geboden zouden leiden tot een statisch universum, vrij van problemen en verlangen en wil. Hun overtreding betekende de overgang van een droomtoestand, waar niet gehandeld, niet gehoopt en niet geleden wordt, naar de existentiële en historische werkelijkheid, waar de mens cultureel en persoonlijk zijn plaats heeft te bepalen.

Zonder de beperkingen die het bestaan kenmerken -het conflict met de blanke, de problematische verhouding tussen de geslachten, de noodzaak tot werken en het sluipende gevaar van de dood- zou de wereld leeg zijn en geen identiteit meer hebben. Het eind van de wereld ligt dus niet in verleden of toekomst, maar in een dóórlopend heden of, zo men wil, in een cirkelvormige tijd, zonder begin of einde.

De magische plaats, die het doel vormt van de arbeid van de Tatuyo shaman van de Pirá-paraná rivier, wordt ruimtelijk gezien in het "nulpunt" in het Oosten, waar de rivieren uitmonden, maar is tegelijk een mentale ervaring waarin de wereld er "vlak" en doorzichtig uitziet, zonder enige differentiatie: de chaos, vóórdat de cultuur er een orde in legde.²²

²⁰Overing Kaplan, 1975, pp. 203. 246.

²¹Guss 1987, pp. 53-54.

²²Bidou, 1983.

De concrete toedracht of "aankleding" van het eind van de wereld, wordt in Amazonia opvallend vaak uitgebeeld als een combinatie van water en vuur. In de Mashco mythe droogde het water van de rivieren op, en het kookvuur was zich gaan verenigen met het grote wereldvuur dat door een onheilsvogel werd aangestoken, en de aarde deed koken als water. Het huiselijke, getemde water en vuur wordt wild en keert zich tegen de mens. De combinatie van water en vuur komt terug in het beeld van een kokende rivier, waar geen levend wezen zich in kan begeven - alleen een vis met ogen van vuur, zoals de reddende papegaai in het eerste deel van de mythe een zaad van vuur in zijn bek droeg. Is het vermogen om deze twee elementen te beheersen de essentie van de Mashco cultuuropvatting?

We komen deze combinatie weer tegen bij de Yucuna en Tanimuca, voor wie de wereld vergaan is door een vloed van kokend water. Een andere Yucuna vertelde dat de wereld al verscheidene keren is vergaan, de laatste keer met water, daarvoor met vuur. Ook de Tucano volken beschrijven het eind van de wereld als een ramp met water en vuur in de hoofdrol.²³ Het einde of nieuw begin van de wereld dat de Ticuna verwachten, in hun messianistische bewegingen, zou eveneens bewerkstelligd worden door een zondvloed van heet water of andere variaties met water en vuur.²⁴ Voor de Tapirapé is de huidige tijd het derde tijdperk van de wereld. Twee maal is de mensheid al vernietigd, eenmaal door een overstroming en eenmaal met vuur. Vóór deze rampen waren er oermensen, die geen tuinbouw kenden maar wild fruit aten. Bij de eerste ramp, de overstroming, konden een man en een vrouw zich redden door in een palmboom te klimmen, die even snel groeide als het water steeg. Twee mannen en twee vrouwen, die zich in de vorm van vogels onder de aarde verborgen, overleefden de vuurramp.²⁵

Als reddend en creatief element verschijnt keer op keer het beeld van de oerboom. De beklimming van de boom is, niet verwonderlijk, het middel bij uitstek om zich van een overstroming te redden. De boom is bovendien zelf een beeld van de overstromende rivieren. Het is echter een boom met opmerkelijke eigenschappen. Hij heeft een zeker bewustzijn en wil, kan zich bewegen, groeien en krimpen, men kan hem toespreken. Zowel bij de Yucuna/Tanimuca als bij de Mashco, groeit hij boven de overstroming uit op bevel van de mensen. Bij de Mashco is zijn groei en latere verlaging echter gedeeltelijk onder menselijke controle, en betreft het gedeeltelijk een onweerstaanbare oerkracht, die heftiger reageert dan de bedoeling was. Vele mensen vinden daarom de dood, omdat ze niet tijdig op de boom kunnen klimmen, of er weer af kunnen springen. Een normale conversatie is met hem dan ook niet mogelijk. Bij de Yucuna en Tanimuca speelt deze interactie zich af in een sfeer van lachwekkendheid.

Herhaaldelijk is het beeld van de oerboom die gekapt wordt, maar niet valt omdat hij van boven vast gehouden wordt. In het dagelijks leven gebeurt het regelmatig dat een boom

²³cf. Reichel, 1968.

²⁴zie Oro, 1979.

²⁵Wagley, 1976.

blijft "hangen" aan lianen en takken van andere bomen.²⁶ In zo'n geval moet men de andere boom beklimmen om de bewuste takken door te hakken. In de mythe wordt de bovennatuurlijke, kosmische omvang van de boom uitgedrukt door hem "aan de hemel vast te houden". Hiermee ontstaat bovendien een verbinding tussen deze wereld en de hemel, die immers als een horizontale wereld bóven deze -of als een veelvoud van werelden- wordt voorgesteld.

De mythe in actie: Messianistische bewegingen

In de Indiaanse geschiedenis wordt op bepaalde momenten de mythische tijd actueel. Er verschijnen dan de "messianistische bewegingen", waarbij Indiaanse groepen zich daadwerkelijk mobiliseren, om een uitweg te vinden uit de overheersing door de blanken. De zondvloed kan zo'n uitweg zijn, en de vernieuwing van de wereld, waarover de mythen spreken, wordt in het reële tijdvlak gesitueerd, in de nabije toekomst, om van de beperkte menselijke staat over te gaan in de ongebonden, "paradijselijke" wereld. Zo worden mythische voorstellingen over het einde en het begin van werelden van politieke betekenis in de confrontatie met de Europeanen. De mythe is niet alleen een reflectie van de geschiedenis, maar kan de uitkomst ervan ook rechtstreeks beïnvloeden.

Zulke messianistische bewegingen blijven geörienteerd binnen de ideologische kaders van de mythen. Ze bevestigen deze schema's zelfs, omdat ze hen in de praktijk willen gaan manipuleren. Het "einde van de wereld" moet niet passief afgewacht, maar bewust naderbij gebracht worden door de actie. Het specifieke mythologisch corpus waarover de Amazonas-Indianen beschikken, is daarom onmisbaar voor het ontstaan van het messianisme. De mythe is een verklaring van het historisch proces, en bewijst dat de menselijke wil deel kan nemen in de verandering van de wereld.

De mythe valt de geschiedenis binnen, om de chaotische betekenis van de koloniale situatie te vertalen naar de termen van haar eigen werkelijkheid, en om het einde ervan voor te stellen. Dit gebeurt bijvoorbeeld in de oorsprongs- en beschavingsmythen, waarin de "blanken" en hun goederen in de Indiaanse wereld ingevoegd worden, het kolonialisme verklaard wordt, en er een spoedig einde aan voorspeld wordt.²⁷

De wereld moet terugkeren naar het stadium van de chaos, vóór de allesbepalende beslissingen. De mensen worden weer de eerste mensen, om deze keuzen opnieuw te maken en zo de toekomstige wereld in te richten. Deze macht, als goden of voorouders, is magisch en politiek tegelijk. Mythische en historische tijd vloeien in elkaar over. Deze bewegingen proberen de mythische geschiedenis, die in het begin der tijden de ongelijkheid tussen blanken en Indianen vestigde, teniet te doen, opnieuw te beleven.

²⁶cf. Carneiro, 1979.

²⁷Barabas 1986, p. 511.

In de nieuwe wereld verwachten de Messiaanse voorstellingen een omkering van de verhouding met de blanken, waarin de Indianen zullen beschikken over een overvloed aan "westerse" goederen, terwijl de blanken omkomen of naakt in het woud dolen. De messianistische beweging probeert de interetnische problemen, die de mythe op ideologisch vlak gesteld heeft, in de praxis op te lossen. De beweging kan een praktische exercitie van de mythe genoemd worden: de Indianen migreren, reorganiseren hun nederzettingen; in de verwachting van het nieuwe begin wordt economische activiteit gestaakt, in het bijzonder de levering van producten en arbeid aan de blanken; soms zien we een terugkeer naar traditionele waarden, soms juist een radicale wending naar een fundamentalistisch Christendom; seksuele taboes worden opgeheven of juist verzaamd.

Zo was de mobilisatie van de Canela gemodelleerd op de mythe van Auké (zie deel III, hoofdstuk 9).²⁸ Hetzelfde kan gezegd worden van de messianistische uitingen van de Ticuna, mogelijk met uitzondering van de laatste ervan.²⁹ Voor de Barasana waren de messianistische bewegingen van 1850-1880 de terugkomst van de cultuurheld Warimi, om de Indianen een "tweede kans" te geven op een langer en gelukkig leven en op materiële rijkdom, c.q. handelsgoederen. Deze verhalen vormen een brug tussen de Warimi mythe en de beschrijving van de activiteiten van de religieuze leiders/profeten van de XIXe eeuw.³⁰

Culturele eigenheid of historische situatie?

Er zijn in hoofdlijnen twee benaderingen van het Amazonas messianisme te onderscheiden. We kunnen onderscheid maken tussen een "neutrale" benadering, afgeleid uit het acculturbegrip, en een "conflictvisie", waarin de koloniale problematiek centraal staat. (Een soortgelijke discussie loopt inzake de zgn. cargo-cults in Oceanië, die tal van overeenkomsten vertonen met de Amazonas bewegingen.³¹)

Functionalistische auteurs verklaren nativistische verzetsbewegingen voornamelijk uit de interne kenmerken van de Indiaanse culturen. Volgens Linton en Edmonson zijn dergelijke bewegingen geen "natuurlijke" reactie op culturele en sociale overheersing. Ze moeten verklaard worden vanuit reeds bestaande tendenzen; een ontvankelijke culturele traditie is veel belangrijker dan de koloniale invloed.³² De toon van deze "klassieke" opvatting over het messianisme in Amazonas werd in 1927 gezet door Métraux, in verband met het Tupi-Guaraní messianisme vanaf de XVIIe eeuw. Voor hem veroorzaken interne messianistische kenmerken van deze nomadische cultuur hun steeds terugkerende migraties. Dit blijft tot op vandaag de overheersende opvatting.

²⁸Carneiro da Cunha, 1973.

²⁹cf. Oro, 1979; zie verderop.

³⁰St. Hugh-Jones, 1988, p. 151.

³¹cf. Jaarsma, 1992.

³²Edmonson 1960, pp. 190-192.

Brown is bv. van mening dat "utopische vernieuwingsbewegingen" cultureel eigen zijn aan de Amazonas culturen, en inherente spanningen in hun sociale organisatie uitdrukken, méér dan acculturatie of verzet tegen de blanke penetratie. In navolging van P. en H. Clastres, onderscheidt hij de onderliggende spanning tussen egalitarisme en hiërarchische sociale structuren in de Amazonas samenlevingen.³³

Deze tegenstrijdige tendenzen kunnen zich uiten in lange-termijn cycli van politieke consolidatie, gemarkeerd door zelf-beperkende episoden van millenaristisch en messianistisch enthousiasme.³⁴

Hij oppert dat de messianistische bewegingen stratificatie en hiërarchisch leiderschap genereren, als overgang tussen egalitarisme en rank samenlevingen.³⁵ Het Tupi-Guaraní messianisme zou duidelijk vóór-koloniaal zijn en ontspringen aan interne Indiaanse sociale processen: de tegenstelling tussen de lokale leiders en shamanen en de bovenlokale profeet. De migraties waren een utopische "opstand tegen alle vormen van macht", hoewel de profeet uiteindelijk een grotere macht uitoefende dan de "gewone" leiders. Voor H. Clastres hebben de Tupi-Guaraní bewegingen

geen enkele politieke betekenis: het zijn geen opstanden, en ze gaan niet gepaard aan enige politieke of territoriale eis. Het is integendeel het verlaten van het territorium en de terugkeer naar het nomadisme.³⁶

Maar deze interpretaties zijn meer rhetorisch onderbouwd dan door middel van gedetailleerd veld- of archiefwerk, en ik acht ze dan ook voornamelijk speculatief. Een groeiend aantal concrete studies beschouwt de messianistische bewegingen integendeel vooral als een gevolg van het "Europese" contact. Tegenwoordig beschrijven de meeste auteurs de messianistische vormen in het Amazonegebied in termen van de Indiaans-blanke relatie. Van Venezuela tot dezelfde Tupi-Guaraní in Paraguay worden de ideologische processen gekoppeld aan deze historische context. Dit komt overeen met de inhoud van dit boek.

N. Díaz vraagt bijvoorbeeld de Guaraní migraties en mythen niet te plaatsen in een metafysische "messianistische cultuur", maar in hun historische kontekst. In de mythen voorspellen de goden dat de aarde in het Westen in zal storten, waarop wordt besloten tot de trek naar het Oosten. In plaats van dit religieus discours figuurlijk te nemen, wijst Díaz er op dat in de voorafgaande historische periode, de aarde ten Westen van deze Indianen letterlijk in brand had gestaan, met de plunderingen door slavenhandelaars in de XVIIIe eeuw en de drielandenoorlog van Brazilië, Bolivia en Argentinië tegen Paraguay in de

³³Brown 1991, pp. 390-392; cf. H. Clastres; P. Clastres, 1974.

³⁴Brown 1991, p. 390.

³⁵cf. Schackt, 1989.

³⁶H. Clastres, 1975.

XIXe.³⁷ Ook Barabas relateert de bewegingen in Brazilië op zoek naar het Land zonder Kwaad met de ongelijkheid veroorzaakt door de suikerrieteconomie in de XVIIe eeuw.³⁸

De Guaraní zijn geen mystici op zoek naar verlossing, maar integendeel, volgens Díaz, een samenleving die zoekt naar continuïteit en strijdt binnen haar historisch proces. De eerste Europese rapporten over de Tupi werden opgesteld door mensen die tijdens de Reformatie zelf op de vlucht waren naar een "Beloofd Land", met een sterk Messiaanse inslag.³⁹ Zonder de historiciteit van de Amazonas volken te ontkennen, blijft het feit overeind dat de vóór-Spaanse geschiedenis ons onbekend is - hetgeen Brown ook erkent. De ons bekende geschiedenis is geheel koloniale geschiedenis. En alle sociale structuren, spanningen en ideologische bewegingen in die geschiedenis staan in het teken van de Indiaans-blanke confrontatie als algemeen kader van de "historische situatie".

In zijn bekende vergelijkende studie, komt Lanternari tot dezelfde conclusie:

De messianistische bewegingen van de moderne tijd zijn een van de meest interessante en verbazingwekkende resultaten van de culturele botsing tussen bevolkingen in sterk verschillende ontwikkelingsfasen... De steeds nauwere contacten tussen blanken en inheemsen in de laatste honderd jaar, vooral onder de spanning van de twee wereldoorlogen, hebben bijna overal ter wereld nativistische religieuze bewegingen doen ontstaan. Twee factoren hebben hiertoe het meest bijgedragen: de intensieve pogingen van het imperialisme om de inboorlingen onder controle te krijgen, en het groeiend bewustzijn onder de inheemse volken van hun eigen economische en culturele achterstand, vergeleken met de Westerse beschaving. Daarom brengt de impact van de koloniale machten op de zogenaamde "primitieve" samenlevingen de voorwaarden voort die de opkomst van messianistische bewegingen vergemakkelijken.⁴⁰

Lanternari benadrukt het strijdbare, anti-kolonialistische aspect, zoals reeds de titel van zijn boek aangeeft. Balandier wijst op het anti-koloniale karakter van de Afrikaanse messianistische bewegingen, en Huizer ziet eveneens de religieuze en Messianistische bewegingen als een vorm van cultureel en politiek verzet.⁴¹ Ook de zgn. cargo cults in Oceanië, die als religieuze en sociale bewegingen nauwe overeenkomsten hebben met de messianistische bewegingen in Amazonia, zijn stelselmatig gerelateerd aan het koloniale proces. Economische achterstelling, politieke overheersing en religieus synchretisme onder invloed van missionaire activiteit vormen er de achtergrond van.⁴²

³⁷Díaz 1988, p. 19.

³⁸Barabas 1984, p. 509.

³⁹H. Clastres, pp. 8-9. In zekere zin zijn veel Europese auteurs, zoals de Clastres en, in Nederland, Lemaire, nog steeds op zoek naar zo'n exotisch paradijs.

⁴⁰Lanternari 1963, pp. 301, 305-306.

⁴¹Balandier 1976, pp. 207-208; Huizer, 1985.

⁴²cf. Pouwer 1988, pp. 525-526; Jaarsma 1992, pp. 4-5; Borsboom, 1992.

In de loop van de tijd is er een waar bos gegroeid van typologieën, die meestal "acculturatieve" van "nativistische", i.a.w. "reformistische" van "revolutionaire" bewegingen onderscheiden. Er was, en er is nog steeds, een grote obsessie met het vinden van de juiste definities en klassifikaties om de veelvormige realiteit van de Indiaanse bewegingen in onder te brengen. Er is gesproken over "millenarisme", typen nativisme als "revival movements", "passive nativism", en "reform movements"; over "revivalist nativism" en "perpetuator nativism"; over "magical revivalism", "rational revivalism", "magical perpetualism", en "rational perpetuation"; over "revitalization movements", etc. Een voorbeeld van deze verwarring vinden we bij P. Young, in verband met een godsdienst van de Guaymi-Indianen in Panama:

Ik zal niet proberen de vele klassificaties van deze bewegingen, die verschenen zijn in de sociaal-wetenschappelijke literatuur, aan te halen om de Guaymi beweging van een enigzins juist etiket te voorzien... Voor Aberle, die zijn verdeling baseert op de vorm en mate van de gezochte verandering, zou deze godsdienst een transformatieve beweging zijn; voor Voget, een hervormend nativisme...; voor Wallace een revitalisatie beweging; en een niet-militaire revolutionistische (of millenaristisch nativistische) beweging voor Bryan Wilson.⁴³

Deze tegenstellingen zijn echter kunstmatig. Acculturatie is niet strijdig met culturele revitalisatie, want het doel blijft de vrijheid en zelfbeschikking van de groep.⁴⁴ Auteurs als Linton hebben een conservatieve en passieve opvatting van acculturatie of synchretisme; Lanternari noemt hun onderverdeling achterhaald en star.⁴⁵ Het gaat niet zozeer om een samensmelten of overlapping tussen twee culturen, alswel een selectieve toeëigening en herinterpretatie van elementen van de overheersende cultuur.

De overheerste cultuur neemt elementen over van de overheersende, en verleent ze andere betekenissen, samenhangend met haar eigen belangen die veelal gericht zijn op toeëigening van de machtsbronnen van de kolonisator... Het is onaanvaardbaar bewegingen "acculturatief" te noemen, en hen alle revolutionaire pretenties te ontzeggen, veronderstellend dat als de overheerste ook maar iets overneemt van de cultuur van de overheerser, hij geen radicale verandering van de gevestigde koloniale orde meer zou zoeken.⁴⁶

De nativistische bewegingen beogen geen totale "terugkeer" naar een vóór-koloniaal stadium, maar een herschikking van de koloniale relatie. Pouwer heeft dan ook gelijk, als hij deze klassifikaties ziet als transformaties. Deze transformatie van een beweging gedurende opeenvolgende fases is een zich ontvouwend proces, een syntagmatische keten,

⁴³Young 1978, p. 93.

⁴⁴Barabas 1986, p. 499.

⁴⁵Lanternari, p. 319.

⁴⁶Barabas 1986, pp. 505-506.

opgebouwd rond een paradigma van centrale betekenissen. Eenzelfde beweging heeft politieke en economische dimensies, kan gezien worden als een volksbeweging of een religie, een filosofische leer of als een alternatief voor de bestaande gezondheidsdiensten.⁴⁷ Naarmate de omstandigheden zich wijzigen of de beweging zich ontplooit, komt het ene of het andere aspect op de voorgrond.

Sommige messianistische bewegingen vormen directe actualisaties van de mythen over de blanken; in andere voert een Christelijk discours de boventoon. In beide echter speelt de Indiaan-blanke oppositie een centrale rol: de Indianen eigenen zich de "blanke" god toe, en verwachten door hem gered te worden terwijl de blanken zelf zullen verdwijnen. De kernvoorstellingen van de "mythische contactideologie" van Amazonia blijven de Indiaanse relaties met de blanken modelleren, zelfs als de Indianen openlijk hun traditionele rituelen afzweren.

Voor vele auteurs zouden sociaal-religieuze bewegingen geen "rationele" strategie en tactiek hebben. Maar juist hun utopisch karakter maakt hen tot politieke bewegingen, die de bestaande koloniale orde willen en ook kunnen veranderen. Barabas neemt het begrip utopie als een "dimensie van het mogelijke", de vóórafgaande werking van dat wat de collectieve actie in de toekomst kan bewerkstelligen.⁴⁸ Oliveira ziet de messianistische heilsbewegingen als "historische projecten, die de alternatieven in een specifieke historische situatie verkennen met behulp van de beschikbare ideologische hulpmiddelen".⁴⁹

De Ticuna bewegingen

Een treffend voorbeeld van Pouwer's model van de "transformatie" van de messianistische bewegingen en Barabas' opvatting van de Indiaanse utopie, zijn de bewegingen van de Ticuna, aan de hoge Solimoes, waarvan er minstens acht plaatsvonden vanaf het begin van deze eeuw.⁵⁰ In het Ticuna messianisme zijn twee perioden te onderscheiden: een "nativistische", tot de jaren 60, waarin Indiaanse "profeten" een terugkeer zoeken naar de culturele wortels, en een "christelijke", sinds 1972 geleid door een externe leider, die de Indianen juist dwong de meest gewaardeerde aspecten van hun traditionele religieuze cultuur te verwerpen. In de symbolische inhoud van de bewegingen vóór die van het Heilige Kruis komen de volgende begrippen voor:

- a) een spoedig einde van de wereld,
- b) dat plaats vindt middels een overstroming van heet water,
- c) die de "beschaafden" zal uitroeien,
- d) de Ticuna worden gered, op basis van een terugkeer naar hun culturele erfgoed,
- e) ze ontvangen een magisch schip, beladen met handelswaren,

⁴⁷Pouwer 1988, pp. 526-531.

⁴⁸Barabas 1986, p. 499.

⁴⁹Oliveira 1988, p. 154.

⁵⁰Oro, 1979.

f) om daarna een nieuwe wereld te vestigen, superieur aan de rijkdom van de blanken.

Steeds kenmerkten deze bewegingen zich door migratie van de Ticuna naar afgelegen plaatsen. Ze hebben dus een duidelijk sociaal-politieke betekenis: de vlucht van de rubberkampen. De bewegingen vonden vooral plaats op een dieptepunt van de rubber-economie, toen prijzen en hoeveelheden rubber tot een fractie waren gedaald ten opzichte van die van enkele decennia tevoren. Ze waren dus niet zozeer een reactie op de ergste onderdrukking, maar op de crisis in de overheersing, toen de blanke patroons niet meer in staat waren de "normale" hoeveelheden goederen te leveren, en zelf ook kwetsbaar en afhankelijk van grotere machten bleken. Ook politiek waren de bewegingen zeer rationeel.⁵¹

De latere beweging van het Heilige Kruis heeft specifieke kenmerken; in tegenstelling tot de eerdere, had hij zijn oorsprong buiten de Ticuna samenleving, maar verwierf er zo'n grote invloed in, dat hij zelfs tot een nieuw element van de Indiaanse identiteit is geworden. Agüero noemt de Orde niet acculturatief maar "contra-acculturatief". Ze probeert de Indianen apart te houden van de omringende "blanke" samenleving, in nederzettingen met communale economische activiteiten; men mijdt de blanke handelaren en koppelbazen.⁵² Dit isolationisme is te vergelijken met de "fundamentalistische missiedorpen" van het Summer Institute of Linguistics en de New Tribes Mission in Colombia, maar ook met de missies van de Jezuïeten in Paraguay. Zo wordt een beweging, die de Indianen hun culturele erfenis doet afzweren, opnieuw een teken van Indiaanse identiteit in de omgeving van orthodox-Katholieke kolonisten en instituties.

Bevrijdende praktijk

De messianistische bewegingen en de cargo cults zijn fascinerende voorbeelden van "ideologische praxis", samengaan van mythe en actie, opvattingen en handeling. Ze zijn tegelijk religieus en sociaal-politiek: aardse hoop de samenleving te veranderen, gekoppeld aan heilige middelen om toegang te hebben tot een nieuwe wereld. Het zijn alomvattende verschijnselen, een tegelijk economisch, politiek, psychologisch, sociaal en religieus antwoord op de "koloniale situatie". Verandering en onveranderlijkheid in de beweging vloeien voort uit de sociale praxis, die handeling en geloof omvat. Als actualisering, enscenering van de mythe, zijn de bewegingen een uitdrukking van de contactideologie.⁵³ Lanternari's welluidende slot luidt:

Omdat deze bewegingen populair én revolutionair zijn, nieuw en vernieuwend, en aangespoord worden door de urgente en vitale behoeften van onderdrukte volken en

⁵¹Oliveira 1988, p. 152.

⁵²Additionele literatuur over deze beweging in Peru: Agüero, 1985; Oro, 1989; Regan, 1988.

⁵³cf. Barabas 1986, p. 504; Pouter 1988, p. 534.

samenlevingen die voor een kruispunt staan, zijn ze gericht op de toekomst en op de regeneratie van de wereld.⁵⁴

De beschreven relatie tussen mythe en geschiedenis is niet exclusief van de Amazonas-Indianen. De profetische traditie van de Maya in Midden-Amerika ziet de gebeurtenissen in essentie als cyclische herhalingen van een eindig, oeroud corpus van archetypen. Deze ideologische opvatting oefent een rechtstreekse invloed op de historische gebeurtenissen. De Itzá-Mayas werden bijvoorbeeld pas anderhalve eeuw na de verovering van Guatemala en Yucatán onderworpen. In al die tijd hadden zij de Spanjaarden afgeslagen. Maar in 1696 eindigde een mythisch/profetische cyclus. Toen nodigden ze missionarissen uit en staakten hun verzet. Een tweede voorbeeld is de opstand van 1847 (Oorlog van de Kasten) in Yucatán. De vorm en de timing van deze meest succesvolle Maya opstand sinds de verovering beantwoordden aan de profetische boeken, die voor dat jaar de tweede komst van Christus hadden voorspeld.⁵⁵

Cyclische opvattingen van de geschiedenis zijn niet noodzakelijkerwijs statisch of behoudend. Het wereldbeeld en de tijdsfilosofie van de Maya's begeleidt en bepaalt hun eigen optreden in de geschiedenis. Zij delen deze in in twee grote tijdperken, dat van vóór en dat van na de Spaanse verovering. In hun "historiografische" wetenschap vloeit de opeenvolging van gebeurtenissen voort uit herhalingen van bepaalde archetypische daden. Zo es er een levendig geloof in de terugkeer van Tecun Uman, hun laatste, heldhaftige leider, die door de Spanjaarden werd gedood, en de hervatting van de vóór-koloniale geschiedenis. Zo'n gezichtspunt geeft hen een kader om de huidige interetnische conflicten te interpreteren. Ook de verzetsstrijd tegen de koloniale verhoudingen kan gemanipuleerd worden in overeenstemming met de oude profetieën: de profetische cycli verklaren mede de massale deelname van de Maya bevolking in de huidige revolutionaire bewegingen in Guatemala.⁵⁶

Er valt veel voor te zeggen, de Indiaanse methode van de circulaire tijd toe te passen op onze eigen kijk op de geschiedenis van Amazonas. Dit betekent, dat we vooral letten op de constanten, de overeenkomsten tussen de eerste koloniale tijd en nu, en de relatie Indiaan-blanke door de eeuwen heen. We vinden dan ook opvallende parallellen in de vroegere contactgeschiedenis van Amazonas en de huidige situatie. Meer dan een bepaald tijdperk, is de Conquista -de verovering- een plaats waar de culturen en samenlevingen tegenover elkaar staan. De frontier: voor de blanken, de grens van de beschaafde wereld; voor de Indianen, die van hun vrijheid.

⁵⁴Lanternari 1963, p. 322.

⁵⁵Bricker, 1981.

⁵⁶Shelton, 1982.

HET RECHT OP CULTURELE AUTONOMIE EN DE TOEKOMST VAN DE MYTHE

De huidige naam voor het historisch proces wat Amazonia nu vijf eeuwen doormaakt, is ontwikkeling. Het is op dit punt, dat een studie op het gebied van antropologie en etnogeschiedenis relevant is voor een heel ander veld, dat van "ontwikkelingsstudies". Kennis van de contactprocessen en relatievormen tussen Indianen en blanken is onmisbaar voor de planning en uitvoering van nieuwe verbanden, zoals ontwikkelingsprojecten.

Het is ook op dit punt dat de Indiaanse visie op de westerse wereld, hun contactideologie, relevant blijkt voor henzelf. Wat betekenen de mythen over het contact met de "blanken" voor de Indianen, in hun actuele confrontatie met de westerse maatschappij? Wat voor rol kunnen deze verhalen spelen in de huidige conflictsituaties? Misschien ligt het antwoord reeds in het feit van hun bestaan zelf.

"Moderne" Indiaanse bewegingen

In heel Amerika manifesteren de Indiaanse groepen zich op het politieke toneel van de "nationale" of "blanke" samenleving, in wat men de "moderne Indiaanse bewegingen" noemt. Vanaf ca. 1970, is er een sterke opkomst van organisaties die a) zichzelf als Indiaans definiëren en b) opkomen voor de specifieke rechten en belangen van de inheemse groepen.¹ Zij worden omschreven als "moderne" politieke bewegingen, met begrippen als "bevrijding" en "mobilisering". Overal zijn hun belangrijkste doelstellingen, de verdediging van hun grondgebied en van hun cultuur, als onmisbare voorwaarden voor hun bestaan. Uit een verklaring van het CISA in 1982:

Het uur van de Indiaanse volken is gekomen, en het is het begin van het einde voor het Westen in deze landen.²

Een register van 1988 vermeldt gegevens over 27 Indiaanse organisaties in heel Amerika. Deze lijst is nog onvolledig, want een groot aantal bewegingen, waaronder de belangrijkste, hebben om begrijpelijke redenen niet gereageerd: de lijst werd namelijk uitgebracht onder de Spaanse kroon, het embleem van de officiële 500-jaar vieringen.³

Waarom komen dergelijke organisaties juist in deze periode op? In verband met Mexico, wijst Bonfil op het onverminderd voortbestaan van niet-kapitalistische produktiewijzen, koloniale verhoudingen en opvattingen, en de etnische identiteitsgevoelens. Maar deze redenen zijn op zichzelf niet nieuw. Meer actueel is in dit opzicht het failliet van de integratiepolitiek van de overheid. De staat, die in eerste instantie de "afwijkende" etnische

¹cf. Bonfil, z.d., p. 14.

²Barabas 1986, p. 522.

³Comisión Quinto Centenario, 1988; cf. Barabas, 1986.

culturen wilde opheffen, moest juist hiervoor een specifiek Indianenbeleid voeren, met programma's en instellingen die tijdelijk bedoeld waren -tot de integratie voltooid was-, maar inmiddels al decennia lang functioneren. Een grote groep gespecialiseerde ambtenaren en opgeleide Indianen vinden hierin een plaats. De staat werkt dus ongewild mee aan de opkomst van een nieuw Indiaans leiderschap, wijst vertegenwoordigers aan en schept Indiaanse instellingen. Deze leiders kunnen hun identiteit voor persoonlijk gewin manipuleren, maar ook een leidende rol in hun eigen groepen vervullen. Zij hebben een bredere kennis van de overheersende samenleving, toegang tot institutionele kanalen, en ontmoeten andere inheemse groepen.⁴

Bovendien kan het moderniseringsproject van de staat zichzelf niet waarmaken: de "nationale ontwikkeling" verkeert onophoudelijk in crisis vanwege de afhankelijkheid van Mexico als geheel. De sociale mobiliteit, die de Indianen voorgehouden wordt als beloning voor assimilatie, is grotendeels een farce. Zodoende blokkeert het integratiemodel zichzelf.⁵

Ook in Bolivia is de opkomst van Indiaanse politieke bewegingen grotendeels het werk van de "Aymara intelligentsia", gemigreerde en over het algemeen beter opgeleide Indianen in de steden, die als bemiddelaars (brokers) optreden voor hun dorpsgemeenschappen. Zij onderhouden economische bindingen, kunnen hulp kanaliseren, genieten sociale invloed en verspreiden ook ideologische beelden naar het platteland.⁶

In Colombia begon de "moderne" Indiaanse beweging begin jaren 70 met de oprichting van de Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), de regionale organisatie van Páez- en Guambiano Indianen in het zuidwesten van het land. De voornaamste strijdpunten waren de afschaffing van de lijfeigenheid, de uitbreiding van het grondgebied, de organisatie van de gemeenschappen in lokale raden, en de bevordering van de eigen taal, cultuur en religie. In 1980 begint de Indiaanse beweging nationale structuren op te zetten, en twee jaar later wordt formeel de ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia opgericht. In 1991 worden 39 nationale en regionale Indiaanse organisaties genoemd. Als nationale beweging heeft de ONIC concurrentie gekregen van de AICO, Autoridades Indígenas de Colombia, die een andere lijn voert, maar waarmee ook wel samengewerkt wordt. Vanaf eind jaren 70 begonnen ook instituten van de overheid, universiteiten, NGO's en stromingen in de Katholieke kerk zich op de Indiaanse problematiek te richten, als gevolg van de opkomst van intellectuele groepen die een modernisering van de samenleving voorstonden. Er groeien overeenkomsten tussen de doelstellingen en het taalgebruik van de Indiaanse organisatie en die van bepaalde overheidsorganen. De grondwettelijke hervorming van 1991 verschaft voor het eerst de Indiaanse bevolking als zodanig een ingang tot het politieke toneel, middels enkele voor Indianen gereserveerde

⁴Bonfil, z.d., pp. 15-17, 21-24.

⁵Bonfil, z.d., pp. 18-19.

⁶Goossens 1983, pp. 31-35, 97-98, 100-102.

plaatsen in het parlement. Etniciteit wordt dus in feite een positief criterium voor een beperkte participatie in de staatsmacht.⁷

Religieus of politiek verzet: een tegenstrijdigheid?

Het Indiaans verzet bestond van de XVIe tot het begin van de XXe eeuw vooral uit mythisch-Messiaanse of "profetische", sociaal-religieuze bewegingen. Ook in de XXe komen deze nog voor, maar de strijd wordt vooral gevoerd door "seculiere" politieke bewegingen en organisaties, die dichter bij de westerse opvatting van het rationele en politieke komen.⁸ Bonfil beschrijft deze bewegingen als een nieuw fenomeen, en noemt de mythisch/Messiaanse bewegingen niet als voorlopers. Ook Da Matta vindt de mythe onvoldoende grond voor effectief politiek verzet: deze moet plaatsmaken, via de overgang van de "anti-mythe" (de mythe over de blanken), naar "politieke ideologieën":

Hoelang kunnen de Timbira in het dilemma van de anti-mythe blijven, zonder een meer ontwikkelde politieke ideologie, die hun rechten tegenover de blanken vaststelt?⁹

In Afrika ziet Balandier integendeel nauwe relaties tussen "moderne" ideologie, millenarisme en traditionele mythen. Nationalistische ideologieën in Afrika staan onder de dubbele invloed van buitenlandse (Europese) filosofieën, zoals het socialisme, en van de traditionele Afrikaanse mythologie. De overgang is graduueel: de traditionele mythe zijn "gedeeltelijk rijk aan ideologie", en de moderne ideologieën hebben ook mythische implicaties.

De politieke ideologie wordt opgebouwd, ondersteund door de mythische thema's van opstand en verzet, opgekomen gedurende de koloniale periode... De vooral politieke ideologieën krijgen een Messiaans aspect... Ze herzien het verleden, teneinde de beschaving van de zwarte volkeren te rehabiliteren. Ze keren de afhankelijkheidsrelatie om, en stellen de "erkende beschavingen" voor als eigenlijk inferieur aan de ondergewaardeerde Afrikaanse beschaving. (...) Op haar hoogtepunt -wanneer ze ook het doeltreffendst is- neemt de ideologie een utopische en "millenaristische" vorm aan: de toekomstige samenleving wordt bezongen, en de collectieve onderneming verkrijgt een onmiddellijke actualiteit, en een historische betekenis van universeel belang: bijvoorbeeld, de taak om de enige echte revolutie te realiseren.¹⁰

Het begrip "ideologie" wordt hier dus in een nauwe betekenis gebruikt, als expliciet politiek denkstelsel (zie hoofdstuk 1). Een ruimere opvatting van dit begrip heft de tegenstelling tussen "messianistisch" en "politiek" verzet in nog hogere mate op. Barabas

⁷Oostra 1992 b, pp. 1-6.

⁸Barabas 1986, pp. 496-497.

⁹Da Matta, 1971.

¹⁰Balandier 1976, pp. 207, 208.

benadrukt de continuïteit tussen beide typen bewegingen als "Indiaanse utopie", beide onderdeel van de verzetsgeschiedenis van de Indiaanse groepen. In Colombia is de CRIC een voortzetting van het geweldloos verzet van de grote aanvoerder Manuel Quintín Lame, die in de jaren 1910-1930 landbezettingen leidde, rechtszaken voerde over Indiaans land en tientallen malen in de gevangenis belandde, maar ook van de legendarische leider Juan Tama de la Estrella in de XVIIIe eeuw, de "Zoon van de sterren en van de donder", die geboren werd uit de bergstromen en via diplomatieke druk op de Spanjaarden het territorium van de stam wist te verzekeren.¹¹

De Amuesha in Peru spreken over hun politieke organisatie, het Congres van Amuesha Indiaanse Gemeenschappen (opgericht in 1969), als over "hun vader". Zoals iemand tegen Santos zei in 1977: "Nadat de epidemieën ons land teisterden, en onze laatste priesters stierven, bleven we achter als arme weeskinderen, zonder een vader om ons te leiden en te beschermen. Maar nu hebben we ons Congres." In een bredere kontekst noemen de Amuesha ook de Peruaanse regering wel "onze vader".¹²

Religieuze en seculiere bewegingen hebben beide altijd bestaan, vanaf de verovering tot nu. Misschien waren er vroeger meer messianistische bewegingen, en nu meer seculiere, maar de een is géén voorloper van de ander, in de zin van een evolutie van messianisme naar rationaliteit. In de praxis van de Indiaanse bewegingen zijn de politiek-organisatorische en de magisch-religieuze aspecten onafscheidelijk. Messiaanse bewegingen hanteren zeer doelmatige parlementaire en militaire middelen, en "moderne" bewegingen spreken altijd uit naam van de heilige voorouders.¹³ Zij zijn geen fundamenteel ander, sui generis verschijnsel, maar eerder de verschijningsvorm van het Indiaans verzet tegen het eind van de XXe eeuw.

De Amazonas contactideologie stelt klasse- en produktieverhoudingen voor als raciale tegenstellingen, en koppelt de handelswaar bijna lichamelijk aan de blanke mens. Zij benadrukt de Indiaan-blanke oppositie, niet die tussen bezittende en onderworpen klassen. Hiermee wordt de werkelijke sociale organisatie en produktieve structuur van het kapitalisme verborgen. We hebben opgemerkt dat deze visie logischerwijs voortvloeit uit de koloniale geschiedenis van Amazonia, met zijn onzichtbaarheid van de "blanke" produktierelaties.

Deze verhulling van de ware aard van het "blanke" systeem zou gezien kunnen worden als een historische beperking van deze contactideologie, die de opbouw van meer politiek gerichte bewegingen zou kunnen verzwakken. Maar zijn dit werkelijk vertekeningen? Dit hangt uiteindelijk af van ons optimisme of pessimisme ten aanzien van politieke systemen in het algemeen. Misschien is inderdaad de "raciale" politiek uiteindelijk belangrijker dan klassepolitiek, en deze laatste een masker, dat raciale onderdrukking camoufleert. Als de etnische identiteiten dieper zijn dan welke andere ook, hetgeen in Europa de tendens lijkt,

¹¹Unidad Indígena.

¹²Santos Granero, p. 115; cf. Coñibo, 1989

¹³Barabas, pp. 518-520

is de Indiaanse mythische visie niet vertekenend, maar juist de Europese economisch-politieke ideologie.

De rationaliteit van het messianisme

In de "Messianistische" bewegingen stelt de mythe de subjecten in staat zich de recente geschiedenis toe te eigenen, en geeft hen de kracht en de visie om de ramp van het kolonialisme het hoofd te bieden. De messianistische utopieën zijn dus geen collectieve gekten of paranoïde fantasieën, maar integendeel diep rationeel. De leiders blijken middelen en doelen nauwkeurig te evalueren vóór hun volgelingen in beweging te brengen. Vaak zijn zij gevormd door het "blanke" onderwijs, en zijn daarom bijzonder geschikt voor de rol van bemiddelaars.¹⁴

In verband met de Melanesische cargo-cults merkt Jaarsma op:

Te vaak wordt (ir)rationaliteit niet onderkend om zijn eigen merites, maar vanuit de opvattingen van de onderzoeker. De waardering van de Europese "rijkdom" als bovennatuurlijk, de poging om handelsgoederen te verkrijgen via magisch-religieuze middelen, zijn alleen binnen het Europese discours irrationeel...¹⁵

De messianistische beweging verenigt de groep, herwint het zelfvertrouwen en verandert een minderwaardigheidsgevoel in trots. Ze geeft de groep de innerlijke kracht die nodig is voor politieke actie. Ditzelfde kan gezegd worden van de "moderne" beweging. Er is geen radicaal onderscheid in irrationele vs. rationele, niet-politieke vs. politieke bewegingen. Er is ook geen breuk in de Indiaanse doeleinden, maar eerder in de middelen, de tactiek. Tegenwoordig is de religieuze taal geen effectief onderhandelingskanaal meer:

In de mate waarin zij gehoord willen worden en onderhandelingsruimte willen krijgen, hebben de Indiaanse bewegingen hun wijze van optreden tegenover de nationale staten moeten herzien, maar in hun ideologie en diepste doeleinden heeft geen definitieve breuk plaatsgevonden met de utopische millenaristische hoop, of met de Messiaanse leiders die deze aanvoerden.¹⁶

De messianistische bewegingen namen "blanke" symbolen over, soms in verregaande mate, om uiteindelijk de autonomie en de eigenheid van een Indiaanse cultuur te handhaven. Op dezelfde manier zijn de huidige Indiaanse organisaties, met hun Spaanse namen, handige afkortingen, juridische structuren, bulletins en faxen, in wezen maskers, hulpmiddelen om met de blanken te onderhandelen. In de woorden van een Peruaanse vertegenwoordiger:

¹⁴Barabas 1986, p. 517.

¹⁵Jaarsma 1992, p. 4.

¹⁶Barabas, pp. 520-521.

Wij willen niet achter een hek, we willen ons niet opsluiten om vooral puur te blijven. We willen een plaats in de samenleving, dat men onze positie begrijpt en ons toegang geeft tot het politieke niveau. Er bestaan relaties met de wereld van de mestiezen. We spreken Spaans, we nemen allerlei dingen over. Nu willen we ook onze ruimte, als vertegenwoordigers in organisaties, als plaatselijke autoriteiten. We willen erkenning, met onze inheemse structuren en al.¹⁷

De Indiaanse strijd als volksbeweging

De Indiaanse beweging moet inzicht hebben in de "blanke" maatschappelijke structuur. In een natie-staat is de etnische scheidslijn niet meer de enige die telt. Het spanningsveld tussen de Latijns-Amerikaanse samenlevingen, waar de Indiaanse groepen deel van uitmaken, en hun eigen culturele traditie, die daar in de grond vreemd aan is, schept complexe problemen voor de Indiaanse bewegingen. Vele rechten die opgeëist worden, zoals grond, rechtszekerheid, gezondheidszorg, onderwijs en politieke inspraak, zijn ook strijdpunten van andere onderdrukte groepen: arbeiders, boeren met of zonder land, enz. Dit kan leiden tot onderlinge solidariteit, gezamenlijke actie of organisatorische verbanden. Tegelijk kan de Indiaanse beweging, vanwege de culturele en etnische filiatie, zich niet oplossen in de klassenstrijd van de "blanke" samenleving. De Indiaanse identiteit komt dan in het geding en wordt vaak ook door de "blanke" bondgenoten onvoldoende erkend.

De Indiaanse bewegingen hebben in de diverse landen verschillend gereageerd op deze problematiek. Rond 1980 is de (Hoogland-) Indiaanse beweging in Bolivia -waar ruim de helft van de bevolking Indiaans is- globaal in te delen in een "gematigde" richting, die de integratie van de Indiaanse bevolking in de nationale samenleving benadrukt, en een "radicale", die de westerse en dus ook een deel van de Boliviaanse cultuur totaal afwijst. In de grote boerenbewegingen van de jaren 70 trad het etnisch bewustzijn niet uitdrukkelijk op de voorgrond. Dit komt terug in de primaire omschrijving als "boeren" (Campe-sinos) voor de Quechua en Aymara sprekende rurale bevolking van de hooglanden. De meer "radicale" organisaties (MINKA, MITKA), gebruiken steeds vaker de term "Indianen" (Indios). Zij keren de "blanke" klassenstrijd de rug toe, en spreken over het herstel van het Tawantinsuyo, het Inca rijk, als alternatief voor de huidige Boliviaanse maatschappij.¹⁸

Zowel in Bolivia als in Peru bestond in de jaren 1970-1980 een scheidslijn tussen (kleine) Indiaanse groeperingen die een zuiver Indiaanse bevrijdingsstrijd wilden voeren en de etnische tegenstellingen accentueerden, en grote boerenbonden met een socialistisch perspectief, die vanuit een klasse-analyse pleiten voor alliantie tussen (Indiaanse) boeren en arbeiders.¹⁹

¹⁷Cofrivo 1989, p. 7.

¹⁸Goossens 1983, pp. 84, 97-98, 100; Goossens, 1985.

¹⁹Goossens 1983, pp. 86-87.

In Colombia nemen de CRIC, sinds 1971, en de ONIC vanaf haar oprichting tien jaar later, een andere positie in. Nauwe samenwerking met arbeiders en boeren wordt voorgestaan, maar de Indiaanse organisatie behoudt haar autonomie en vormt geen onderdeel van overkoepelende volksbewegingen. In de loop der jaren is de Indiaanse beweging veelvuldig benaderd door revolutionaire bewegingen, maar buiten individuele gevallen hielden de Indianen zich afzijdig van deze allianties, en stonden ze vaak op gespannen voet met in hun gebied opererende verzetsgroepen - ook al werden zij er door het leger van beschuldigd, handlangers van de guerrilla te zijn.²⁰

In andere landen spelen de etnische en de klasse-inhoud van deze bewegingen nog weer anders op elkaar in. In Nicaragua vervreemde het Sandinistische bewind van een groot deel van de Indiaanse bevolking, waardoor deze en het immense Atlantische territorium van het land jarenlang gebruikt konden worden door de contra.²¹ In Guatemala sloten de Maya-Indianen zich in 1981-82 massaal aan bij de verzetsbeweging. Deze werd echter overrompeld door de tegenstrijdige verwachtingen die revolutionairen en Indianen van elkaar hadden. Het verzet had een rol gespeeld als politieke voorhoede in een marxistisch denkkader, waarin "de Indiaanse kwestie" onvoldoende was opgenomen; de Maya beschouwden zich als erfgenamen van een vijf eeuwen oude strijd die vooral etnisch-cultureel werd bepaald. Het wederzijds onbegrip maakt dat de Maya bevolking en de guerrillabeweging er niet in slaagden een alternatieve samenleving te construeren, en leidde tot de mislukking van de revolutie: uithongering, migraties, vluchtelingenstromen, en een ongekend wrede repressie door de militaire regering, die op grote schaal de terreur van de "verschroeide aarde" combineerde met de psychologische oorlogvoering via Protestantse sekten.²²

In Peru is momenteel niet duidelijk of, zoals sommigen beweren, de revolutionaire strijd van Sendero Luminoso (Lichtend Pad) voor de Quechua in de hooglanden, en de Asháninka in het Amazonegebied ook millenaristische connotaties heeft.²³

Afhankelijkheid

In de Indiaanse bewegingen ontwikkelen zich nieuwe, complexe representaties en structuren. Hun politieke deelname biedt hen enerzijds grotere ruimte om hun eigen economische en culturele belangen te verdedigen. Anderzijds moeten zij zich begeven in een ingewikkeld netwerk van "blanke" instellingen, gekenmerkt door verregaande specialisatie en stratificatie. Nieuwe, nog weinig onderzochte afhankelijkheidsrelaties dreigen de oude te vervangen of aan te vullen.

²⁰Malaver en Oostra, 1986; Oostra 1992 b, pp. 3-4.

²¹Sommige Europese intellectuelen kwamen naar aanleiding hiervan weer tot reactionaire opstellingen, zoals de indigenista-antropoloog Jaulin, die in 1970 -in La paix blanche, over de Bari in Colombia- de term "etnocide" gepopulariseerd had, maar in 1986 manifesten tekende waarin de V.S. gevraagd werd om openlijke militaire interventie in Nicaragua. (Documentatie LASO).

²²Documentatie LASO.

²³Brown 1991, p. 394.

De Indiaanse leiders in de steden staan in een relatieve machtspositie ten opzichte van de bevolking. In samenhang met deze rol als bemiddelaars, kunnen de leiders van Indiaanse organisaties ook hun etnische identiteit manipuleren. Zij dragen een "Indianistische ideologie" uit, waarmee zij financiële en morele steun kunnen vergaren uit buitenlandse ontwikkelingsfondsen, onderzoeksinstituten en religieuze organisaties.²⁴ In Bolivia,

levert deze dubbelzinnigheid van het begrip Indiaan een speelruimte op die door de nieuwe Indiaanse leiders handig wordt benut in hun rol als broker. Tegenover blanken spelen ze de rol van Indiaan en komen daardoor in aanmerking voor de positie van gesprekspartner of "leiders van het Indiaanse verzet". En voor de eigen Indiaanse bevolking zijn ze juist geen Indianen meer, omdat ze een sociale mobiliteit hebben doorgemaakt waardoor de afhankelijkheidspositie van de Indiaanse gemeenschappen t.o.v. hen nog eens extra geaccentueerd wordt.²⁵

De situatie in de Indiaanse bewegingen MITKA en MINKA, jaren 70 en 80, werd gekenmerkt door:

- het manipuleren van informatie over buitenlandse fondsen, wanbeheer over de hiervan verkregen gelden, afwezigheid van boekhouding en controle, ongelijke verdeling;
- paternalisme in de hulp aan de gemeenschappen;
- monopolisering van studiebeurzen, reizen en internationale contacten, die een persoonlijk machtsmiddel werden;
- splitsing van de organisatie in kleine fracties, en machtsstrijd binnen de internationale Indiaanse organisaties (bv. CISA).²⁶

Goossens concludeert dat bepaalde Indiaanse organisaties in Bolivia, geleid vanuit de steden, moeilijk bij kunnen dragen aan "de oplossing van het Indianenprobleem", omdat zijzelf belangen hebben in de bestaande machtsverhoudingen, en nieuwe afhankelijkheidsrelaties creëren, zowel naar de gemeenschappen als naar overheids- en internationale organisaties toe. Het Indiaans verzet blijft verbaal: er is eerder inkapseling in traditionele afhankelijkheidsrelaties. "Corruptie" en machtsmisbruik zijn echter geen persoonlijk moreel falen van individuele leiders, maar een structureel gevolg van de hulp, vanwege positie van de Indiaanse organisaties, tussen de traditionele samenlevingen, de nationale volksbewegingen, de overheden en de externe instellingen in.²⁷

In 1977 werd door leden van het centrum (...) (in Bolivia) een poging ondernomen om het bestuur van (...) te vervangen door minder corrupte personen. De opzet

²⁴Goossens 1983, pp. 31-35, 97-98, 100-102.

²⁵Goossens 1983, p. 104.

²⁶Goossens 1983, pp. 79-83, 86, 120.

²⁷Goossens 1983, pp. 105-106; cf. Oostra, 1992 a, 1992 b.

slaagde, doch al snel maakte het nieuwe bestuur zich schuldig aan dezelfde "onregelmatigheden".²⁸

In Colombia bieden de programma's en projecten voor Indianen tegenwoordig talrijke aanknopingspunten en contacten voor het Indiaanse leiderschap. Allianties met instellingen en politici, middenklasse-groepen, intellectuelen en internationale hulporganisaties creëren nieuwe mogelijkheden tot sociale mobiliteit. De Indiaanse vertegenwoordigers in het Parlement en andere officiële organen hebben gelegenheid om de Indiaanse stem te laten horen, maar ook moeten zij nu een institutionele rol spelen om te bemiddelen tussen de overheid en de inheemse bevolkingsgroepen. Hierbij riskeren ze tot zekere hoogte hun onafhankelijkheid.²⁹

In de laatste jaren is de publiciteit rond de Amazonas-Indianen in Europa spectaculair gestegen. Maar dit gebeurt grotendeels als afgeleide van (alweer) een Westers belang: de mondiale klimaatveranderingen, het "behoud" van het tropisch regenwoud als "rijkdom van de gehele mensheid". Dit onderwerp is opgeworpen als het centrale thema van de groot-scheepse campagnes rond de 500 jaar "Ontdekking": na vijf eeuwen, een nieuwe ontdekking... Voor de Indianen betekent deze aandacht een versnelling van hun integratieproces, via een toename van ontwikkelings- en missieprojecten, NGO's en onderzoeksinstituten waaraan zij gekoppeld worden, en van buitenaf in stand gehouden leiderschapsstructuren.

De "Coördinatie van Indiaanse Organisaties van het Amazonebekken" (COICA) werd opgericht onder directe invloed van Europese steunorganisaties. Het is, evenals in de jaren 70 en begin 80 de CISA (Consejo Indígena Suramericano), vooral een "papieren" organisatie, die vanuit kantoren in Lima en deelname aan internationale (met name Europese) bijeenkomsten probeert te lobbyen. De organisatie wordt geleid door een kleine groep kaderleden -jongere Indianen met missie- en andere opleiding, vloeiend twee- of meertalig-, geassisteerd door vele "blanke adviseurs", op wiens activiteiten en belangen zij weinig controle hebben. Dit maakt de organisatie tot een gemakkelijk instrument voor de agenda's van NGO's, internationale en wetenschappelijke instellingen. De organisatie is te weinig aanwezig in de gemeenschappen, maar biedt individuele Indianen een zekere macht en prestige vanuit hun toegang tot communicatiekanalen en fondsen, wat zich voor de gemeenschappen vertaalt in afhankelijkheid.

AIDSEP in Peru, ONIC in Colombia en andere nationale organisaties zijn sterk afhankelijk van externe projectfinanciering, Europese antropologen, "blanke" adviseurs en NGO's. Over Peru wordt gerapporteerd:

De (Indiaanse organisatie) laat de (niet-Indiaanse) projectleiding haar gang gaan zolang die er maar voor zorgt dat er geld binnen komt...³⁰

²⁸Goossens 1983, p. 121.

²⁹Oostra 1992 b, pp. 4, 7.

³⁰Documentatie LASO.

Over de afhankelijkheid van "westerse" donoren, Katholieke en Protestantse missie en zending, onderzoeksinstellingen en NGO's in Peru merkt Coñivo op:

Die instellingen werken via kleine groepjes. Ze pikken er vier of vijf Indianen uit, die ze opleiden. De rest weet niks, leert niks. Dat soort selectieve bevoordeling is alleen maar schadelijk... Die vier, vijf mensen verdienen een schijntje, maar intussen leveren ze voor die instellingen wel nuttige informatie op. Net zo iets geldt voor AIDSEP. In feite is het gewoon een NGO, een particuliere ontwikkelingsorganisatie...³¹

Maar ook de rivaliserende CONAP is afhankelijk van externe fondsen, die doorgaans verleend worden met de bedoeling invloed uit te oefenen. Ironisch genoeg worden beide organisaties gefinancierd uit dezelfde bronnen, waaronder het Nederlandse medefinancieringsprogramma.³²

Indianen in Europa

Het taalgebruik in de documenten van deze Indiaanse organisaties wordt aangepast aan het jargon van het ontwikkelingscircuit, en is voor de gemiddelde Amazonas-Indiaan totaal onbegrijpelijk.³³ Evenmin heeft deze Indiaan zicht op activiteiten die door de "overkoepelende" organisaties worden uitgevoerd, zoals de deelname aan internationale conferenties, de vele onderzoeks- en journalistiek/politieke "werkbezoeken" aan Amazonia door Europese "deskundigen", enz.

Het optreden van de Indiaanse vertegenwoordigers in Europa wordt doorgaans overschadud door dat van hun gastheren, die beter de Europese talen, institutionele agenda's en belangen kennen. Werkelijke communicatie wordt vaak niet bereikt: in plaats van de concrete boodschap die de Indiaanse gast uit zijn eigen regio met zich mee brengt, hebben zijn Europese gesprekspartners behoefte aan algemene verklaringen, die opgenomen kunnen worden in documenten van wereldwijd bereik, als "het standpunt van de Indianen" of zelfs "van de Derde Wereld". Zo kon de Ecuatoriaanse vertegenwoordiger naar de V.N. in Genève en de Amazonas-conferentie in Wenen, in 1987, pas na twee weken intensief vergaderen zijn hart luchten over de overstromingen die zijn dorp hadden verwoest. Toen hij de indrukwekkende foto's liet zien en om daadwerkelijke en snelle hulp vroeg, was het twee uur 's nachts, en ging alle aandacht uit naar de formulering van de slotverklaring die de volgende ochtend aan de Oostenrijkse pers moest worden afgegeven.

Vaak is de aanwezigheid van Indiaanse vertegenwoordigers vooral een middel om het persoonlijke en institutionele prestige van Europese deskundigen te onderbouwen. De Europese communicatiepatronen (vergadercultuur, tijdgebrek, vertalingen, opbouw van een

³¹Coñivo 1989, p. 7.

³²Coñivo 1989, p. 6.

³³cf. COICA, 1990.

discours) verhinderen een werkelijke dialoog. De inheemse vertegenwoordiger heeft weinig invloed op het communicatieproces, en wordt gemakkelijk gemanipuleerd.

Foutieve en voor de inheemse leider zelfs gevaarlijke beeldvorming is het gevolg. In Amsterdam werd Davi Yanomami bv. in 1992 aangekondigd als "het opperhoofd van de Yanomami-Indianen in Brazilië", terwijl deze 10 000 of 15 000 Indianen, evenals de overige Amazonas-volken, een dergelijke figuur in hun samenleving niet kennen. Met een dergelijke persoonlijke focus worden leiders gecreëerd vanuit de Europese publiciteit, hetgeen weer leidt tot verdeeldheid en conflicten in de Indiaanse gemeenschappen. Onzorgvuldige of sensationalistische internationale aandacht verhoogt de sociale spanningen tussen Indianen, regeringen en grootgrondbezitters in Colombia, Peru en Guatemala worden Indiaanse en boerenvertegenwoordigers juist vervolgd naar aanleiding van deze publiciteit. Ook de beroemde leider van de rubbertappers in Brazilië, Chico Mendes, werd in de kerst van 1988 gedood na diverse bezoeken aan het buitenland.³⁴

Het is wel gesteld, dat deze externe contacten van de huidige Indiaanse leiders een transformatie zijn van de shamanistische "reizen van de ziel naar de geestenwereld" van eerdere profeten, zoals Bichwung. Ook zij moesten schier ontoegankelijke culturele hindernissen overwinnen om kennis en ijzerwaren voor hun volk te verkrijgen. Cruikshank vergelijkt de tijdelijke arbeidsmigratie van jongere Indianen in Noord-Amerika naar de blanke centra, met de initiatieriten van eerdere generaties.³⁵

Projecten: sociale en ideologische aspecten

Er bestaan vandaag de dag vrijwel geen Indiaanse groepen die zich niet onder de invloed van ontwikkelingsprojecten bevinden. De aanwezigheid van deze projecten genereert onvermijdelijk bindingen, die hun afhankelijkheid van de "westerse" samenleving vergroten. Het is niet zozeer dat er "goede" of "slechte" projecten zijn, maar dat er zoveel zijn, bijna overal moeten de gemeenschappen kiezen tussen meerdere projecten van buitenaf, die hen onderling verdelen in het samenspel van "blanke" tegenstellingen of allianties.³⁶

Ontwikkelingsprojecten zijn niet nieuw. De beschrijvingen van missiesystemen in de XVIe en XVIIe eeuw, in de Putumayo, Guyana of Paraguay, komen tot in details overeen met de huidige missionaire activiteiten in Brazilië of Venezuela. En uiteindelijk werd ook de rubberhandel onder de Indianen ingevoerd als een ontwikkelingsstrategie, en door velen van hen geaccepteerd om dezelfde reden dat zij nu in zelfbeheersprojecten deelnemen als een middel om handelswaar te verkrijgen.

In de gevallen van de Mirití, de Yecuana en andere is al gezien hoe de sociale structuur, de contactgeschiedenis en de mythische ideologie van beslissende betekenis is voor het

³⁴LASO documentatie

³⁵Cruikshank, 1987

³⁶cf. Oostra, 1992 a

verloop van Indiaanse ontwikkelings- en zelfbestuursprojecten. Voor de Indiaanse "doelgroep" zijn deze projecten slechts een voortzetting van eeuwenoude handels- en politieke betrekkingen, waaraan zij (bv. in hun handelsnetwerken) actief vorm hebben gegeven.

Maar de rol van deze tradities, bijvoorbeeld van verwantschap, wordt stelselmatig genegeerd door de meeste ontwikkelingsprojecten. In plaats hiervan wordt gepoogd de Indiaanse gemeenschappen "westerse" parlementaire besluitvormingsstructuren op te leggen. Het resultaat is dat de bevolkingsparticipatie laag blijft, verdeeldheid en factievorming hoogtij vieren, en de "blanke" adviseurs doorlopend klagen (en met de Indiaanse leiding in conflict verkeren) over "corruptie" en bevoordeling van familieleden. In feite is het verwantschapssysteem een middel bij uitstek geweest, waarmee de Indiaanse gemeenschappen en volken eeuwenlang de "westerse" penetratie hebben kunnen weerstaan. Het is niet verwonderlijk, dat de verwantschapsstructuur niet licht terzijde zal worden geschoven. De specifieke Indiaanse vormen van leiderschap wijken sterk af van "westerse" opvattingen over "democratie" en "participatie".

Oliveira's ervaring onder de Ticuna toont dat wat een handelaar, missionaris of ontwikkelingswerker voorstelt als een suggestie, eenmaal uitgesproken, door de gemeenschap wordt opgevat als een opdracht. Een vergadering wordt immers niet bijeengeroepen als er geen zekerheid is over de te verwachten consensus.³⁷ Bij de Mundurucú,

worden beslissingen die de gemeenschap aangaan genomen in een algemene vergadering... De hoofdmans treedt op als de manipulator van de consensus, door de discussie te richten en het moment aan te grijpen wanneer een compromis mogelijk is. De subtiliteit van het proces en de weigering van iedere Mundurucú om zich publiekelijk in een rechtsreeks confrontatie geplaatst te zien met een ander, maken de beraadslagingen langdurig -ze kunnen wekenlang duren- en de precieze moment en manier waarop een beslissing wordt bereikt, blijven ongrijpbaar voor een buitenstaander.³⁸

Voor de Amuesha geeft Santos een levendig voorbeeld van de manier waarop de verwantschapsrelaties, die teruggaan tot de grote shamanistische leiders van het verleden, de rivaliteit tussen leiders in de "moderne" Indiaanse organisatie bepalen. De oplossing van de Amuesha voor mannen met té grote politieke ambities is eenvoudig: zij verlaten hem, gaan elders wonen en kiezen minder eierzuchtige vertegenwoordigers.³⁹

Een veel gehoorde klacht van de Indiaanse leiders is dan ook dat "de mensen niet gehoorzamen", dat ze niet mee willen werken, dat zij ze niets kunnen laten doen. Zij kunnen de leden van de gemeenschap niet verplichten tot het betalen van de goederen die een coöperatie verdeelt, om het bedrijf in stand te houden zonder blijvende financiële afhankelijkheid van buiten. Van een Indiaans leider wordt immers grootmoedigheid

³⁷Oliveira Filho, 1988, pp. 208-213.

³⁸Murphy en Murphy 1985, p. 105.

³⁹Santos 1991, pp. 184-186.

verwacht: de eigen normen voor de distributie staan hem niet toe zijn kredieten op de harde manier van de "blanke" handelaar te innen.

De vergoeding van de leiders en verantwoordelijken van de coöperaties voor hun inspanning vormen een ander probleem. Oplossingen voor hun inkomsten, zoals een salaris van de financierende organisatie of een winstmarge op goederen en artikelen, druisen in tegen de participatie-ideologie van de hulporganisaties, en genereren specialisatie en mogelijke ongelijkheid in de gemeenschap. Maar het alternatief is dat zij afhaken en de coöperatie verzwakt. Zo waren de belangrijkste problemen bij een Cashinaua coöperatie in Brazilië het onvermogen van de leider zijn mensen te dwingen hun schulden af te lossen, en hen te verhinderen hun rubber aan blanke handelaren te verkopen. Tenslotte besloot hij te vertrekken om zich aan het onderhoud van zijn eigen gezin te wijden.⁴⁰

In het voorjaar van 1985 verkreeg G. -na maanden onderhandelingen, incl. een dure reis naar Brasilia- een lening om de coöperatie nieuw leven in te blazen. Ironisch genoeg had hij de opbrengst van de collectieve rubberproductie van dat jaar uitgegeven op zijn lange verblijf in de steden (het voornaamste doel hiervan was politiek: de afbakening van het Indiaans reservaat). De coöperatie was bedoeld voor ong. 800 Indianen, de hele bevolking van het gebied. Het ging om een aanzienlijk bedrag. Begin zomer kwam G. terug en distribueerde zijn inkopen op basis van krediet. De voorraden werden gebruikt door de Cashinaua terwijl ze het reservaat afbakenen, door er een pad rondom aan te leggen. Tien jaar geleden had FUNAI beloofd dit te doen, maar de Indianen wilden niet langer wachten. De nieuw te openen autoweg zou waarschijnlijk een grote golf migranten meebrengen naar Acre, en afbakening is een vereiste voor het verkrijgen van wettelijke grond-documenten.

De afbakening was laat in de zomer voltooid, en de meeste mannen hadden hun eigen nieuwe akkers nog niet geklaard. Dit was nu hun prioriteit. Maar alle voorraden die G. had gebracht waren op, en heel weinig was terugbetaald. De zes rubberkampen waren leeg, zonder handelswaar en zonder produkt. Ieder loste zijn probleem voor zichzelf op: men kocht goederen op krediet bij blanke handelaren aan de monding van de rivier, men produceerde wat rubber om te verkopen, en velen lieten de coöperatie helemaal voor wat hij was en staken zich opnieuw in de schuld bij de grote handelaren.⁴¹

Zoals uiteengezet in deel III, kwamen wij in de coöperaties aan de Mirití rivier in Colombia exact dezelfde problemen tegen. Onze ervaring bij de Piaroa in Venezuela was dat zij onvoldoende op de hoogte waren van een BID-krediet voor de verbouw van cacao. Toen meer informatie werd gegeven, bleken de Indianen dit project, dat in hun naam was opgezet, eigenlijk helemaal niet te willen.⁴²

⁴⁰McCallum 1990, pp. 421-422, 428.

⁴¹McCallum 1990, pp. 426-427.

⁴²Malaver en Oostra, 1989.

Antropologisch onderzoek én projecthulp zijn twee typerende vormen van de blank-Indiaanse relatie in de huidige periode. Het is daarom niet toevallig, dat veel van de mythen over de blanken de onderzoekers werden verteld in de kontekst van toegepaste projecten waarin de verhouding Indiaan-blanke ter discussie werd gesteld, en ook praktisch werd beïnvloed. Juist daarom kunnen we stellen dat de vertellers deze mythen relevant achten voor dat proces van organisatie en bewustwording.

Het Mirití project vormde zoals gezien de kontekst van de mij toevertrouwde Yucuna/Tanimuca verhalen, en daarmee de aanleiding voor deze studie. De mythen over de blanken vormden in zekere zin de theorisering van de praktijk van dat moment, na een contactgeschiedenis die al vele generaties oud was. De scheppingsmythe kon niet begrepen worden zonder een historische analyse. De Indiaan-blank oppositie, die ons object van actie was geweest, was een centrale "paradigmatische" as, in de mythe systematisch gekoppeld aan alle andere thema's. Voor de Indianen lag de verklaring van deze problematiek besloten in de mythologie; voor ons kon de mythe daarom de opstelling van de Indianen bij het project verklaren.

Hetzelfde kan gezegd worden over de Yecuna. Hun gevoel van identiteit en eigenwaarde, hangt zoals gezien nauw samen met hun zelfbewuste positie in ontwikkelingsprojecten, en is tevens de crux van hun contactmythen. Ook Pineda, bij de Andoque, en Faulhaber aan de Solimo-es kregen de mythische teksten over de Indiaanse voorstellingen van het handelscontact te horen, binnen een situatie van groeiende strijd om erkenning van culturele identiteit (etniciteit) en grondrechten.⁴³

Altijd als de Barasana de eeuwige mythen van het verleden vertellen, doen zij dit in verband met een actuele aanleiding, die invloed heeft op wat wordt gezegd. De mythe moet relevant gemaakt worden voor de aanleiding, en de verteller moet zijn inzicht volgen in waarover uit te wijden of wat achterwege te laten. De mythe van Waribi wordt vaak vrijwel zonder enige verwijzing naar de blanken verteld, maar wanneer hij aan mij verteld wordt, als één van hen, zullen mijn informanten de mythe zoveel mogelijk verbinden met zulke referenties. Sommige van deze verwijzingen, zoals de uitvinding van het schrijven of het voetbal, zijn bijna een verplichte begeleiding van de mythe; andere zijn minder bekend en worden zelden genoemd, en andere, tenslotte, zijn duidelijk ter plekke verzonnen.⁴⁴

Ik wil een algemene contextualiserende of fenomenologische methode voorstellen, waarbij bij iedere mytheanalyse de sociaal-historische omstandigheden van het moment en de plaats van vertelling bij worden betrokken. Hierbij moeten tevens de omstandigheden van de onderzoeker beschouwd worden: de context van de antropoloog in en buiten het veld. De geregistreerde mythe bevat een weerspiegeling van de verhouding tussen Indianen en blanken, zowel door de eeuwen heen, als in de concrete, lokale situatie. De mythische

⁴³Faulhaber 1988, p. 16.

⁴⁴St. Hugh-Jones, 1988, p. 148.

ideologie maakt deze verhouding ook tot wat ze is, omdat ze doorwerkt in alle vormen van de Indiaanse actie.

De "toekomst van de mythe", als uitdrukking van de Indiaanse historiciteit, hangt samen met "de toekomst in de mythe", de ideologische verwachtingen van de Indianen: hoe spreekt de mythe over zichzelf? Mythe-analyse is direct relevant voor actie-onderzoek, mits de Indiaans-blanke tegenstelling expliciet wordt onderzocht. De historische kontekst van de mythe verleent hem een belangrijk deel van zijn zin. In de bewuste verdediging van de Indiaanse culturele en sociale autonomie, hebben deze mythen een bevrijdende en mobiliserende uitstraling.

De mythische gedachte is niet aan het verdwijnen. In politiek geörienteerde bewegingen, in messianismen, in het vertellen of aanhoren van verhalen, en altijd in het verdragen van de "blanke" overheersing zonder hun eigen taal, cultuur en grond prijs te geven, hebben de Indianen altijd hun recht en hun identiteit verdedigd. De vormen van deze strijd variëren, evenals hun graad van bewustzijn en hun manifeste ideologie, maar de fundamentele houding van strijdbaarheid is alle Indiaanse groepen en individuen eigen. De strijd voor identiteit is een wezenlijk onderdeel van diezelfde identiteit. Daarom is elke culturele handeling een politieke daad. "Culturele autonomie" is een dynamisch begrip: het gaat niet om de terugkeer naar een verleden, maar om het recht op een eigen cultuur waarin een bepaalde relatie met de "Europese" cultuur al inbegrepen is. De Indianen willen geen museumstukken zijn; de historiciteit die zij opeisen bestaat zowel uit het recht "anders te zijn" dan de blanken, als uit het recht "Europese verworvenheden" te gebruiken in hun eigen culturele toekomst.

LITERATUUR

Aalbersberg, Roel (red.)

- 1988 Een boodschap aan de armen? De opkomst van sekten in Latijns-Amerika. ICCO, Zeist.

Aarts, Noelle

- 1987 Een gebed zonder einde. Amerikaanse zendelingen brengen het evangelie aan de Amazone-Indianen van Venezuela. KUN, Nijmegen.

Agüero, Oscar

- 1985 "El milenio en la Amazonía Peruana". Amazonía Peruana 12.

Aguirre Palma, Boris, e.a.

- z.d. Ciencia Andina II. CEDECO-ABYA YALA. Quito

Albert, Bruce

- 1988 "La fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)", L'Homme 106-107, XXVIII (2-3).

Albert, Bruce

- 1989 "Yanomami 'Violence': inclusive fitness or ethnographer's representation?", Current Anthropology 30(5)

Albert, Bruce

- 1990 "On Yanomami warfare: rejoinder." Current Anthropology, 31(5).

Alcina, José

- 1987 "El mundo indígena americano a la llegada de los españoles: evolución o historia?", en: Muñoz, Joaquín (ed.). América. Hombre y sociedad. Actas de las I Jornadas de Historiadores Americanistas. Santa Fe, Granada, octubre de 1987.

Alfonso, Luis Alberto; Theo Oltheten; Jan Ooijens; Anton Thybergin

- 1988 Educación, participación e identidad cultural. Una experiencia educativa con las comunidades indígenas del Nordeste Amazónico. CESO, Den Haag

Alvarado, Blanca Estela (Saq Chu'mil)

- 1991 Linguística e idiomas mayas en Guatemala. USAC, Guatemala.

Andrade, Francisco

- 1945 "Conflictos hispano-lusitanos en Sur América (época colonial)". Boletín de historia y antigüedades, 32 (365-366).

Anoniem

- 1977 "Leticia, 25 años después". Revista de Misiones.

- Anoniem
1978 "Política indigenista del Estado venezolano." Boletín Indigenista Venezolano, XVIII (14), 1978.
- Anoniem
1987 "Rectificaciones". Iglesia, pueblos y culturas, II, 7.
- Arguedas, José María
1975 "Mitos Quechuas poshispánicos". In: Arguedas, Formación de una cultura nacional indoamericana. Siglo XXI, México.
- Arhem, Kaj
1981 "Bride capture, sister exchange and gift marriage among the Makuna: a model of marriage exchange", Ethnos 46 (1)
- Arhem, Kaj
1982 "Vida y muerte en la Amazonia colombiana: un relato etnográfico macuna", Anthropos 79
- Arnaud, Expedito
1981 "Os indios Mirania e a expansao luso-brasileira (medio Solimões-Japurá, Amazonas)", Boletín do Museu Paraense Emilio Goeldi, 81
- Arvelo Jiménez, Nelly
1973 The dynamics of the Ye'cuana (Maquiritare) political system: stability and change. IWGIA Document No. 12, Copenhagen.
- Arvelo Jiménez, Nelly, y Abel Perozo
1983 "Programas de desarrollo entre poblaciones indígenas de Venezuela: antecedentes, consecuencias y una crítica", América Indígena XLIII(3)
- Arvelo Jiménez, Nelly
1984 "The politics of cultural survival in Venezuela: beyond indigenismo", in: Marianne Schmink and Ch. H. Wood (eds.), Frontier expansion in Amazonia, U. of Florida Press, Gainesville
- Arvelo-Jiménez, Nelly
1987 "Se dice que son contradictorios... Los indígenas y la seguridad nacional". In: Carlos Mora y Carlos Aramburu, eds. Desarrollo amazónico: una perspectiva latinoamericana, CIPA/IAEPD, Lima.
- Balandier, Georges
1962 "Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique", Cahiers Internationaux de Sociologie, XXXIII
- Balandier, Georges
1976 Antropología política. Ediciones Península, Barcelona.

Ballesteros, Manuel

- 1987 "Presencia española en el gran río de las Amazonas", en: Culturas indígenas de la Amazonía, catálogo de exposición, Comisión Quinto Centenario, Madrid.

Barabas, Alicia M. de

- 1976 "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México

Barabas, Alicia M. de

- 1987 "La utopía indígena", América Indígena.

Barandiarán, Daniel de

- 1979 Introducción a la cosmovisión de los indios Ye'kuana-Makiritare. Ed. UCAB No. 9, Montalbán, Caracas

Bassoli, Sergio

- 1987 "IV Encuentro de la Coordinadora de Solidaridad con los Pueblos Indígenas del Oriente y la Amazonía Boliviana". Arinsana, III, 6/7.

Behrens, Clifford A.

- 1989 "The scientific basis for Shipibo soil classification and land use: changes in soil-plant associations with cash cropping", American Anthropologist 91(1)

Beltrão, Maria da Conceição de M. C.; Jacques Danon

- 1987 "A cerâmica pré-histórica brasileira: Datação por termoluminescencia de cerâmica arqueológica da Ilha de Marajó", en: Culturas indígenas de la Amazonía, catálogo de exposición, Comisión Quinto Centenario, Madrid.

Benítez, Lilian, en Alicia Garcés

- z.d. "Los Huaorani, el Estado y las misiones. La muerte de Mons. Labaca y la Hna. Inés Arango", Iglesia, pueblos y culturas. 6. Abya-Yala, Quito.

Beozzo, José Oscar

- 1990 "Evangeliização e V Centenario", Revista Eclesiástica Brasileira 50 (199)

Berg, Hans van den

- 1989 La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. CEDLA, Latin American Studies 51, Amsterdam

Bidou, Patrice

- 1972 "Representations de l'espace dans la mythologie Tatuyo", Journal de la Société des Américanistes LXI

Bidou, Patrice

- 1983 "Le travail du chamane. Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-paraná, Vaupés, Colombia", l'Homme, XXIII(1)

- Bidou, Patrice
1985 "Le chemin du soleil. Mythologie de la création des Indiens Tatuyo du Pirá-paraná, Amazonie colombienne", l'Homme, XXV (1)
- Biord-Castillo, Horacio
1985 "El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco", Antropológica 63-64
- Blanco, Luis
1986 Caliebirri-nae Cudeido. Literatura Jivi (Guajiba). Ed. Tinta, Papel y Vida, Caracas
- Bonfil Batalla, Guillermo
z.d. "Las nuevas organizaciones indígenas: hipótesis para la formulación de un modelo analítico". México.
- Bonilla, Víctor Daniel
1972 Servants of God or masters of men? Pelican, London
- Bonilla, Víctor Daniel
1980 "Experiencias de investigación-educación en comunidades paeces". Paper voor het II Colombiaans Congres van Antropologie, Medellín 1980. In: Civilización: configuraciones de la diversidad.
- Boomert, Arie
1987 "Gifts of the Amazons: "green stone" pendants and beads as items of ceremonial exchange in Amazonia and the Caribbean", Antropológica 67.
- Boonekamp, Gert-Jan
1985 Yanomami-Indianen, antropologische beeldvorming, en het kontaktproces met de westerse civilisatie. Nijmegen, KUN.
- Bosten, James S.
1986 "Exchange of varieties and information between Aguaruna manioc cultivators", American Anthropologist, 88(2)
- Boxer, C. R.
1957 The Dutch in Brazil. 1624-1654. Clarendon Press, Oxford.
- Bricker, Victoria Reifler
1981 The Indian Christ, the Indian King: The historical substitute of Maya myth and ritual. U. of Texas Press, Austin.
- Brito Franco, Heliana; Mendes Leal, Maria de Fatima (eds.)
1990 As crianças da Amazonia: um futuro ameaçado. Serie Cooperação Amazônica, 6, UNAMAZ - Universidade Federal do Pará, Belém.

Brochado, José P.

- 1984 An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South America. University of Illinois, Urbana.

Bros, René

- 1986 "Vivencia, valor y significación de la religiosidad tradicional indígena", Iglesia, pueblos y culturas 2.

Brown, Michael F.

- 1991 "Beyond resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia", Ethnohistory 38(4)

Butt, Audrey J.

- 1960 "The birth of a religion", Journal of the Royal Anthropological Institute, 90

Butt Colson, Audrey

- 1983 "The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon", Antropológica 59-62

Butt Colson, Audrey

- 1983 "El desarrollo nacional y los Akawaio y Pemon del alto Mazaruni", América Indígena XLIII(3)

Butt Colson, Audrey

- 1985 "Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands", Antropológica 63-64

Califano, Mario

- 1977 "La incorporación de un nuevo elemento cultural entre los Mashco de la Amazonía peruana", Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, XI N. S.

Califano, Mario

- 1978 "El complejo de la bruja entre los Mashco", Anthropos 73.

Califano, Mario

- 1983 "El mito del árbol cósmico Wanámei de los Mashco de la Amazonia sud occidental", Anthropos, 78

Califano, Mario

- 1985 "El tema de la guerra entre los Mashco de la Amazonía sud occidental (Perú)", Scripta ethnologica, IX

Carneiro, Robert L.

- 1979 "Forest clearance among the Yanomamö: observations and implications", Antropológica 52

Carneiro, Robert L.

- 1982 "Comment" op Johnson, "Reductionism in cultural ecology: the Amazon case", Current Anthropology 23(4).

Carneiro, Robert L.

- 1987 "Culturas indígenas de la cuenca del Amazonas", en: Culturas indígenas de la Amazonía, catálogo de exposición, Comisión Quinto Centenario, Madrid.

Carneiro da Cunha, Manuela

- 1973 "Logique du mythe et de l'action: Le mouvement messianique canela de 1963", l'Homme, XIII (4)

Chagnon, Napoleon

- 1968 Yanomamo, the fierce people. Holt, Rinehart & Winston, New York

Chagnon, N.

- 1989 "Response to Ferguson", American Ethnologist 16 (3).

Chermela, Janet M., and Vernon E. Thatcher

- 1989 "Comparison of parasite burdens in two native Amazonian populations", Medical anthropology vol. 10

Chibnik, Michael

- 1991 "Quasi-ethnic groups in Amazonia". Ethnology XXX (2).

Chirif, Alberto

- 1974 "Los Congresos de las Comunidades Nativas: el inicio de la participación", Participación III (5)

Cieza de León, Pedro de

- 1962 La crónica del Perú. Espasa-Calpe, Madrid

Cipolletti, María Susana

- 1988 "Remeros y cazadores: la información etnográfica en los documentos de la Comisión de Límites al Amazonas (1779-1791)", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam

Claessen, H. J. M., en P. van de Velde (red.)

- 1991 Dynamiek in discussie. CNWS Publications 2. Leiden.

Clastres, Pierre

- 1974 La société contre l'Etat. Editions du Minuit, Paris

Clastres, Helene

- 1978 Terra sem mal. O profetismo Tupi-Guarani. Ed. Brasiliense, Sao Paulo.

Cleary, David

1992 "Obituary: Charles Wagley". Anthropology Today, vol. 8 no. 3

Clifford, James, and George E. Marcus (eds.)

1989 Writing culture. The poetics and politics of ethnography. U. of California Press, Berkeley/Los Angeles

COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica)

1990 Our agenda for the bilateral and multilateral funders of Amazon development. Lima.

Coimbra, Carlos E. A.

z.d. "Human factors in the epidemiology of malaria in the Brazilian Amazon", Human organization

Colchester, Marcus

1981 "Myths and legends of the Sanema", Antropológica 56

Colchester, Marcus

1982 "Les Yanomami, sont-ils libres? Les utopies amazoniennes, une critique. A look at French Anarchist Anthropology", Journal of the Anthropological Society of Oxford, XIII (2)

Collins, Jane L.

1990 "Native Americans, politics, and frontiers", Reviews in anthropology 15

Comisión Quinto Centenario.

1988 Directorio de organizaciones indígenas de América. Madrid.

CONFENIAE

1987 Las nacionalidades indígenas y su definición ideológica política. Documento presentado a la V reunión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, Palacio de las Naciones Unidas, Ginebra, por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

Coñivo, Aníbal

1989 "Hoe kunnen ze ons in ons eigen huis iets verbieden?" HOM-Nieuwsbrief 8(3-4), Den Haag.

Coolen, Mario

1990 "Vensters op God. Beginnende dialoog Indiaanse theologie - Christelijke theologie". NMR, Den Bosch.

Coppens, Walter

1971 "Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua", Antropológica 30

Coppens, Walter

1981 Del canaleta al motor fuera de borda. Fundación La Salle, Caracas

Correa, Francois

1982 "Descendencia y alianza: clasificación social en la terminología de parentesco de los taiwano del Vaupés, Amazonas", Revista Colombiana de Antropología XXIV

Correa, Francois

1984 "Organización social en el noroeste del Amazonas", Revista Colombiana de Antropología, XXV.

Corry, Stephen

1976 Towards Indian self-determination in Colombia. Survival International Document II. London.

Corry, Stephen

z.d. Survival International celebrates 20 years with good news from Colombia. London.

Cruikshank, Julie

1987 "Myth as a framework for life stories: accounts from northern Canada". Paper for the VI International Conference on Oral History, Oxford

DAINCO

1989 Tratado de Cooperación Amazónica. Plan Tabatinga-Apaporis. Diagnóstico de la zona colombiana. Bogotá.

Delgado, Alvaro

1987 Luchas sociales en el Caquetá. Ediceis, Bogotá.

Delran C., Guido Gerardo

1974 "Una visión de los vencidos. El sentido de la Historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco-Perú)", Allpanchis, Revista del Instituto de Pastoral Andina, vol. VI No. 6.

Denevan, William M.

1976 "The aboriginal population of Amazonia". In: W. M. Denevan (ed.), The native population of the Americas in 1492. University of Wisconsin Press, Madison

Denevan, William M. (ed.)

1976 The native population of the Americas in 1492. University of Wisconsin Press, Madison

Díaz Martínez, Noemí

1988 "La migración Mbya (Guaraní)", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam

- Diener, Paul
1982 "Comment" op Johnson, "Reductionism in cultural ecology: the Amazon case", Current Anthropology 23(4).
- Dierna, Rosa
1984 "The Mbya Guaraní in Misiones: a critical approach to indigenist policy". IWGIA Newsletter, 39, Copenhagen.
- Dufour, Darna L.
1984 "Flujo de energía a través de los hogares tatuyo", Revista Colombiana de Antropología, XXV.
- Echeverri-Gent, Elisavinda
1992 "Forgotten workers: British West Indians and the early days of the banana industry in Costa Rica and Honduras", Journal of Latin American Studies, 24(2)
- Eden, Michael J., en Angela Andrade
1987 "Ecological aspects of swidden cultivation among the Andoke and Witoto Indians of the Colombian Amazon", Human ecology 15(3).
- Eguillor, María Isabel
1984 Yopo, shamanes y hékura. Librería Editorial Salesiana. Caracas
- Ehrenreich, Jeffrey (ed.)
1985 Political anthropology of Ecuador: perspectives from indigenous cultures. Albany, New York: The Society for Latin American Anthropology and the Center for the Caribbean and Latin America
- Evans, Clifford, and Betty Meggers
1968 Archeological investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador. Smithsonian Institution Press, Washington
- Evans, Clifford, and Betty Meggers
1981 "La reconstrucción de la pre-historia amazónica. Algunas consideraciones teóricas", Amazonia peruana IV (7)
- Evans-Pritchard, E.E.
1977 Nuer religion. Oxford University Press, New York.
- Fabian, Johannes
1984 "Cultuur versus praxis. Over ideologie in de antropologie", in: T. Lemaire (red.), Antropologie en ideologie. Konstapel, Groningen.
- Fajardo, Gloria, y William Torres
1987 "Ticuna". En: Instituto Colombiano de Antropología, Introducción a la Colombia amerindia, ICAN, Bogotá

Fals Borda, Orlando

- 1978 "Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla". In: Simposio..., Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica. Punta de Lanza, Bogotá.

Fals Borda, Orlando

- 1979 "Investigating reality in order to transform it: the Colombian experience", Dialectical anthropology, 4 (1)

Fals Borda, Orlando, en Carlos Rodríguez Brandaño

- 1987 Investigación participativa. Instituto del Hombre, Montevideo.

Faulhaber, Priscila

- 1988 "E o barco se tornou livro. Encanto e desencanto no imaginário indígena em Tefé", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam

Ferguson, R. Brian

- 1989a "Ecological consequences of Amazonian warfare", Ethnology XXVIII (3)

Ferguson, R. Brian

- 1989b "Game wars? Ecology and conflict in Amazonia", Journal of Anthropological Research 4(2)

Ferguson, R. Brian

- 1989c "Do Yanomamo killers have more kids?" American Ethnologist 16(3).

Ferguson, R. Brian

- 1990 "Blood of the Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia", American Ethnologist, 17(2)

Fernández Maldonado, Gral. EP Jorge

- 1974 "Petróleo y selva: entrevista", Participación III (5)

Fernández, Eduardo

- 1987 "El científico ante los problemas de la Amazonía", en: Culturas indígenas de la Amazonía, catálogo de exposición, Comisión Quinto Centenario, Madrid.

Figueiredo, Napoleão

- 1988 "A ultima fronteira dos grupos indígenas da Amazônia Brasileira", Revindi 1.

Frank, Edwin

- 1988 "Etnicidad: contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam

Frechione, John

- 1981 Economic self-development by Yekuana Amerinds in Southern Venezuela.
U. of Pittsburgh

Frechione, John

- 1985 Unión Makiritare del Alto Ventuari: autodeterminación por los indios Yekuana en el sur de Venezuela. Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Caracas.

Frechione, John

- 1990 "Supervillage formation in the Amazonian Terra Firme: the case of Asenöña". Ethnology XXIX-2

Friede, Juan

- 1948 La lingüística y la historia americana. Bogotá.

Friede, Juan

- 1963 Los Quimbaya bajo la dominación española. Estudio documental (1539-1810). Banco de la República, Bogotá.

Friedman, Jonathan

- 1992 "Myth, history, and political identity", Cultural anthropology 7 (2).

Gailey, Christine Ward

- 1983 "Categories without culture: structuralism, ethnohistory and ethnocide", Dialectical anthropology 8

Galeano, Eduardo

- 1981 Las venas abiertas de América Latina. Siglo XXI, Madrid

García Chuve, Miguel

- 1990 "Derechos de los niños indígenas del Oriente boliviano", en: H. Brito Franco y M. Mendes Leal (eds.), As crianças da Amazonia: um futuro ameaçado, UNAMAZ - Universidade Federal do Pará, Belém.

García Jordán, Pilar

- 1990 "Presencia de la incorporación de las selvas amazónicas a los Estados nacionales latinoamericanos, siglo XIX-XX". En: Muñoz, Joaquín (ed.), América. Desarrollo y dependencia. Actas de las III Jornadas de Historiadores Americanistas. Santa Fe, Granada, octubre de 1989.

Gibbons, W. A.

- z.d. The rubber industry, 1839-1939. United States Rubber Co./Smithsonian Institution.

Gillin, John

- 1948 "Tribes of the Guianas", in: Steward & Métraux (eds.), Handbook of South American Indians, Vol. III, Smithsonian Institution, Washington

- Godelier, M.
1973 Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Maspero, Paris.
- Goldman, Irving
1948 "Tribes of the Uaupés-Caquetá region". In: Steward en Métraux (eds.), Handbook of South American Indians, vol. III, Washington
- Goldman, Irving
1963 The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon. University of Illinois Press, Urbana
- Gómez López, Augusto
1986 "Amazonia colombiana: formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena (1870-1930)", Revista Colombiana de Antropología XXVI
- González Nájuez, Omar
1980 Mitología Guarequena. Monte Avila Editores, Caracas
- Goossens, Alex
1983 De Indiaanse bevrijdingsbeweging van Bolivia: 1970-1980. KUN, Nijmegen.
- Goossens, Alex
1985 "Indianidad in Bolivia: een holle frase?" In: T. Lemaire en F. Wojciechowski (red.), Terugkeer van een verdwijnend volk. Indiaans en Inuit activisme nu, KUN, Nijmegen
- Gray, Andrew
1990 "Comments" op Hastrop en Elsass, 1990 a. Current Anthropology 31(4).
- Grijp, Paul van der
1981 Struktureel-marxistische antropologie. Een inleiding op het werk van Maurice Godelier, scriptie KUN, Nijmegen
- Gruhn, Ruth
1987 "On the settlement of the Americas: South American evidence for an expanded time frame", Current Anthropology 28 (3).
- Guidon, Niéde
1989 "On stratigraphy and chronology at Piedra Furada", Current Anthropology 30(5)
- Guss, David M.
1981 "Historical incorporation among the Makiritare: from legend to myth", Journal of Latin American Lore 7 (1)
- Guss, David
1987 "In the absence of gods: the Yekuana road to the sacred", Antropológica 68.

- Guyot, Mireille
1979 "La historia del mar de Danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el Noroeste amazónico", Journal de la société des Américanistes, LXVI
- Hames, Raymond B., en Ilene L. Hames
1976 "Ye'kwana basketry: its cultural context", Antropológica 44.
- Haring, Rita
1986 Boomtown aan de Amazone, ICAU-mededeling 27, Utrecht
- Hastrup, Kirsten, en Peter Elsass
1990a "Anthropological advocacy: a contradiction in terms?", Current Anthropology 31(3).
- Hastrup, Kirsten, en Peter Elsass
1990b "Comments" op Hastrup en Elsass, 1990 a. Current Anthropology 31(4).
- Hecht, Susanna; Alexander Cockburn
1989 The fate of the forest. Developers, destroyers and defenders of the Amazon, Penguin, London.
- Heinen, Dieter
1982 "On anthropologists, missionaries, and indigenous peoples", Current Anthropology 23(3)
- Heinen, H. Dieter
1983 "Traditional social structure and culture change among the Ye'kuana Indians of the Upper Erebató, Venezuela", Antropológica, 59-62
- Heinen, Dieter
1990 "Comments" op Hastrup en Elsass, 1990 a. Current Anthropology 31(4).
- Hemming, J. H.
1978 Red gold: the conquest of the Brazilian Indians, Harvard University Press, Cambridge.
- Hermann, Elfriede
1992 "'Kastom' versus 'Cargo cult'. Emotional discourse on the Yali movement in Madang province, Papua New Guinea", paper I European Colloquium on Pacific Studies, Nijmegen.
- Herrera, Leonor
1975 "Canumá: un mito de los Yucuna-Matapí", Revista Colombiana de Antropología, XVIII
- Hildebrand, Elizabeth Reichel von
1975 "Levantamiento de los petroglifos del río Caquetá entre La Pedrera y Araracuara", Revista Colombiana de Antropología, XXIII

- Hildebrand, Martin von
1975 "Origen del mundo según los Ufaina", Revista Colombiana de Antropología, XVIII
- Hildebrand, Martin von
1978 "Ufaina". In: H. Niño (ed.), Literatura de Colombia aborigen, Colcultura, Bogotá
- Horowitz, Irving
1967 The rise and fall of Project Camelot. Cambridge, MA: MIT Press.
- Huanay, Héctor
1974 "La Amazonía peruana: prehistoria y capitalismo", Participación III (5)
- Hugh-Jones, Christine
1976 "Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pirá-paraná society", Actes du XLII Congrès International des Américanistes, II, Paris
- Hugh-Jones, Christine
1979 From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. Cambridge University Press, Cambridge 1979
- Hugh-Jones, Stephen
1979 The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge University Press, Cambridge
- Hugh-Jones, Stephen
1988 "The gun and the bow. Myths of white men and Indians", L'Homme, 106-107, XXVIII (2-3).
- Huizer, Gerrit
1977 El potencial revolucionario del campesino en América Latina, Siglo XXI, México
- Huizer, Gerrit
1978 "Investigación activa y resistencia campesina. Algunas experiencias en el Tercer Mundo". In: Simposio..., Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica. Punta de Lanza, Bogotá.
- Huizer, Gerrit
1985 "La religión como fuente de resistencia entre los pueblos nativos de Norteamérica. Una visión general", América Indígena, XLV (4)
- Hurtado, A. Magdalena; Kim Hill
1989 "Experimental studies of tool efficiency among Machiguenga women and implications for root-digging foragers", Journal of anthropological research, 45 (2).

Hvalkof, Soren, en Peter Aaby (eds.)

1981 Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics. IWGIA/SIL, London.

Hvalkof, Soren, en Peter Aaby

1981 "No tobacco, no hallelujah", in: Hvalkof en Aaby (eds.).

Ibáñez Fonseca, Rodrigo

1978 "Siriano". In: H. Niño (ed.), Literatura de Colombia aborigen, Colcultura, Bogotá

Instituto Colombiano de Antropología

1987 Introducción a la Colombia amerindia, ICAN, Bogotá.

Iribertegui, Ramón

1987 Amazonas: el hombre y el caucho, Vicariato Apostólico, Pto. Ayacucho

Jaarsma, S. R.

1992 "Ethnographic perceptions of cargo: The "invention" of a concept". Paper I European Colloquium on Pacific Studies, Nijmegen.

Jackson, Jean E.

1972 Multilingualism in Vaupés.

Jackson, Jean E.

1984 "Competing translations of Christianity: missionaries in the Vaupés, Colombia". América Indígena.

Jacopin, Pierre-Yves

1970 "Mission chez les Indiens Yucuna de la region du Mirití-paraná", Journal de la Société des Américanistes, LIX

Jacopin, Pierre-Yves

1972 "Habitat et territoire Yukuna", Journal de la Société des Américanistes, LXI

Jacopin, Pierre-Yves

1988 "On the syntactic structure of myth, or the Yukuna invention of speech". Cultural Anthropology, vol. 3 no. 2.

Jaulin, Robert

1970 La paix blanche. Introduction a l'ethnocide. Seuil, Paris

Jimeno, Myriam

1979 "Unificación nacional y educación en Territorios Nacionales: el caso del Vaupés", Revista Colombiana de Antropología, XXII

- Jimeno, Myriam
1989 "Conflicts and strategies of Latin American ethnic minorities", Current Anthropology 30(2)
- Jimeno, Myriam; Adolfo Triana Antorveza
1985 Estado y minorías étnicas en Colombia. Cuadernos del Jaguar / FUNCOL, Bogotá
- Johanssen, Agneta M.
1992 "Applied anthropology and post-modernist ethnography", Human Organization 51(1).
- Johnson, Allen
1982 "Reductionism in cultural ecology: the Amazon case", Current Anthropology, 23 (4)
- Johnson, Allen
1982 "Reply" op "Comments", "Reductionism in cultural ecology: the Amazon case", Current Anthropology 23(4).
- Joralemon, Donald
1990 "The selling of the shaman and the problem of informant legitimacy", Journal of anthropological research 46(2)
- Jorna, Peter
1988 De Cabanagem. Inheems verzet in de Amazone. KUN, Nijmegen.
- Jorna, Peter, Leonor Malaver, en Menno Oostra
1988 "Introducción", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam
- Jorna, Peter
1989 De Cambebas zijn weer terug aan de Solimões. Indiaans revival in de Amazone van Brazilië. Nijmegen, KUN.
- Juruna, Mario
1984 "Situation of the Indian in Brazil", IWGIA Newsletter 39
- Kloos, Peter
1974 Het Indianenprobleem in Zuid-Amerika. Van Gorcum, Assen.
- Kloos, Peter
1985 "Syncretic features of contemporary Maroni River Carib religious belief", Antropológica 63-64
- Koch-Grünberg, Theodor
1979 Del Roraima al Orinoco. I-III. Banco Central de Venezuela, Caracas

- Korta, José María
1987 "Tras las huellas de Bobadilla". La Iglesia en Amazonas, Pto. Ayacucho.
- Kuper, Adam
1983 Anthropology and anthropologists. Routledge & Kegan Paul, London.
- LaRotta, Constanza
1989 Especies utilizadas por la comunidad Miraña (Estudio etnobotánico). Bogotá, WWF & Fondo "Francisco José de Caldas"
- Lanternari, Vittorio
1963 Religions of the oppressed, McGibbon & Kee, London.
- Lathrap, Donald W.
1970 The upper Amazon. Ancient peoples and places, 70. Praeger Publishers, New York.
- Latin American and Caribbean Commission on Development and Environment
1990 Our own agenda. Interamerican Development Bank, Washington.
- Lemaire, Ton
1976 Over de waarde van culturen. Ambo, Baarn
- Lemaire, Ton
1984 "Aanzetten tot een ideologiekritiek van het schrift". In: T. Lemaire (red.), Antropologie en ideologie, Konstapel, Groningen.
- Lemaire, T. (red.)
1984 Antropologie en ideologie. Konstapel, Groningen.
- Lemaire, Ton, y Frans Wojciechowski (eds.)
1985 Terugkeer van een verdwijnend volk. Indiaans en Inuit activisme nu, KUN, Nijmegen
- Lemaire, Ton
1986 De Indiaan in ons bewustzijn. Ambo, Baarn
- Lévi-Strauss, Claude
1958 Anthropologie structurale. Plon, Paris
- Lévi-Strauss, Claude
1968 "Overture" to Le cru et le cuit. In: Robert A. Georges (ed.), Studies on mythology, Nobleton, Ill.
- Lévi-Strauss, Claude
1973 Tristes tropiques. Penguin, Harmondsworth

- Lévi-Strauss, Claude
1979 "Raza e historia". In: Antropología estructural II. Siglo XXI, México
- Levi-Strauss, Claude
1983 "De grondslagen van de verwantschap". Ter elfder ure, 32.
- Lewis, R. Barry
1982 "Comment" op Johnson, "Reductionism in cultural ecology: the Amazon case", Current Anthropology 23(4).
- Linton, Ralph
1943 "Nativistic movements". American anthropologist, 45.
- Lipkind, William
1948 "The Carajá". In: J. Steward en A. Métraux (eds.), Handbook of South American Indians, III, Smithsonian Institution, Washington.
- Lizot, Jacques
1984 "Histoire, organisation et évolution du peuplement Yanomami", l'Homme, XXIV (2)
- Lizot, Jacques
1988 "Los Yanomami", in: W. Coppens (ed.), Los aborígenes de Venezuela. III. La Salle, Caracas
- Lizot, Jacques
1989 "Sobre la guerra. Una respuesta a N. A. Chagnon (Science, 1988)", La Iglesia en Amazonas, 44.
- Llanos, Héctor, y Roberto Pineda
1982 Etnohistoria del gran Caquetá. FINARCO, Bogotá
- Lorenzo, José Luis
1991 "Los primeros habitantes de América y su probable cosmología". In: Muñoz, Joaquín (ed.). América. Religión y cosmos. Actas de las IV Jornadas de Historiadores Americanistas. Santa Fe, Granada, octubre de 1990.
- Lowie, Robert
1946 "The North-Western and Central Ge". In: J. Steward en A. Métraux (eds.), Handbook of South American Indians, I, Smithsonian Institution, Washington.
- Lumbreras, Luis Guillermo
1981 "Presentación a la arqueología de la Amazonía", Amazonía peruana IV (7)
- MacDonald, Theodore
1983 "Tierras indígenas en Ecuador: un estudio de caso", América Indígena XLIII(3).

MacLean Stearman, Allyn

- 1984 "The Yuquí connection: another look at Sirionó deculturation", American Anthropologist, vol. 86.

MacNeish, Richard

- 1991 "Un nuevo inicio para los estudios Paleo-indígenas no únicamente del Suroeste sino también del Nuevo Mundo". In: Muñoz, Joaquín (ed.). América. Religión y cosmos. Actas de las IV Jornadas de Historiadores Americanistas. Santa Fe, Granada, octubre de 1990.

Magaña, Edmundo

- 1986 "Paisajes, hombres y animales imaginarios de algunas tribus Ge del Brasil Central", in E. Magaña and P. Mason (eds.), Myth and the imaginary in the New World. Latin America Studies 34, CEDLA, Amsterdam.

Magaña, Edmundo, en Peter Mason (eds.)

- 1986 Myth and the imaginary in the New World. Latin America Studies 34, CEDLA, Amsterdam.

Malaver, Leonor, en Menno Oostra

- 1984 De verhouding Indiaan-blanke in de Colombiaanse Amazonas: mythe en geschiedenis. Nijmegen, KUN.

Malaver, Leonor, en Menno Oostra

- 1985 "De Indiaanse beweging in Colombia: de moeizame weg", in: T. Lemaire y F. Wojciechowski (eds.).

Malaver, Leonor

- 1988 "Una visión ideológica y filosófica de la relación indígena-blanco en la Amazonía", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam

Malaver, Leonor, en Menno Oostra

- 1989 Pequeños reinos. Aspectos culturales en la ayuda al desarrollo: Los asesores holandeses en Colombia. Nijmegen.

Malaver, Leonor, en Menno Oostra

- 1989 Autogestión indígena y desarrollo en la Amazonía venezolana. LASO/CE-PAI, Pto. Ayacucho/Nijmegen.

Malaver, Leonor

- 1991 "Encuentro de dos historias, permanencia de dos visiones". V Jornadas de Historiadores Americanistas, Granada.

Malaver, Leonor

- 1992 "Vrouwen zijn ontstaan uit suikerriet. Indiaanse vrouwen in het Amazonegebied". In: Het verstoorde evenwicht. Solidaridad, Den Haag.

- Mansutti Rodríguez, Alexander
1986 "Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja", Antropológica 65.
- Mariátegui, José Carlos
1927 Siete ensayos sobre la realidad peruana.
- Marcus, George E., en James Clifford
1985 "The making of ethnographic texts: a preliminary report", Current Anthropology vol. 26 no. 2.
- Martínez M., Adán, en Ruth Consuelo Chaparro G.
z.d. "Hacia una evangelización nueva en el Vichada". Iglesia, pueblos y culturas. 6. Abya-Yala, Quito.
- Martius, C. F. P. von
zie: Spix en Martius
- Mason, Peter
1986 "Imaginary worlds, counterfact and artifact", in E. Magaña and P. Mason (eds.), Myth and the imaginary in the New World. Latin America Studies 34, CEDLA, Amsterdam.
- Matallana, Carla Fernanda, en Jon Schackt
1988 "Los Jurumi: una historia oral de una tribu del río Mirití-Paraná de la cuenca amazónica", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam
- Matta, Roberto da
1971 "Myth and anti-myth among the Timbira". In: Maranda & Maranda (eds.), The structural analysis of oral tradition. University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- McCallum, Cecilia
"Language, kinship and politics in Amazonia", Man 25
- McDonald, Maryon
1988 "Comment on Sangren", Current Anthropology vol. 29 no. 3.
- Meggers, Betty
1971 Amazonia, a counterfeit paradise. Smithsonian Institution, Washington.
- Meggers, Betty J.
1981 "La reconstrucción de la pre-historia amazónica", Amazonía peruana IV (7)
- Menchú, Rigoberta
1983 Rigoberta Menchú. Een bericht uit Guatemala. KRITAK, Leuven

- Mesters, Carlos
1986 "Consideraciones sobre la catequesis de los pueblos indígenas". Iglesia, pueblos y culturas, 2.
- Métraux, Alfred
1927 "Migrations historiques des Tupi-Guarani", Journal de la Société des Américanistes, 19.
- Métraux, Alfred
1948 "Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes". In: Steward en Métraux (eds.), Handbook of South American Indians, vol. III, Washington
- Métraux, Alfred
1948 "The Tupinamba", Handbook of South American Indians, III, Washington.
- Milton, Katharine
1984 "Protein and carbohydrate resources of the Maku Indians of Northwestern Amazonia", American Anthropologist 86
- Molano, Alfredo
1978 "Introducción". In: Simposio..., Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica. Punta de Lanza, Bogotá.
- Molano, Alfredo
1987 Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare. El Ancora, Bogotá.
- Molenaar, Henk
1985 Odinns gift. Betekenis en werking van de Skandinavische mythologie. Krips Repro, Meppel.
- Moore, Thomas R.
1979 "SIL and a 'new-found' tribe: the Amarakaeri experience", Dialectical Anthropology, 4
- Mora, Tulio
1974 "Amazonía entrevistada", Participación III (5)
- Morales-Méndez, Filadelfo; Mariaelena Capriles de Prada; Horacio Biord-Castillo
1987 Historia Kari'ña de los siglos XVI y XVII. Separata del Boletín de la Academia Nacional de Historia. Tomo LXX, no. 277. Caracas.
- Morton, John
1983 "Women as values, signs and power: aspects of the politics of ritual among the Waiwai", Antropológica 59-62
- Muñoz Mendoza, Joaquín A. (ed.)
1988 América. Hombre y sociedad. Actas de las I Jornadas de Historiadores Americanistas. Santa Fe, Granada, octubre de 1987.

- Muñoz Mendoza, Joaquín A. (ed.)
 1990 América. Desarrollo y dependencia. Actas de las III Jornadas de Historiadores Americanistas. Santa Fe, Granada, octubre de 1989.
- Muñoz Mendoza, Joaquín A. (ed.)
 1991 América. Religión y cosmos. Actas de las IV Jornadas de Historiadores Americanistas. Santa Fe, Granada, octubre de 1990.
- Murphy, Yolanda, en Robert F. Murphy
 1985 Women of the forest. Columbia University Press, New York.
- Museo Etnológico del Territorio Federal Amazonas
 1988 Arte y vida. Vicariato Apostólico, Pto. Ayacucho
- Myers, Thomas P.
 1974 "Spanish contact and social change on the Ucayali river, Peru", Ethnohistory 21 (2)
- Myers, Thomas P.
 1983 "Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica", Amazonía peruana, IV (8)
- Niño, Hugo (ed.)
 1978 Literatura de Colombia aborigen. Colcultura, Bogotá.
- Niño, Hugo
 1978 "Ticuna". En: Niño (ed.)
- Noble, G. Kingsley
 1965 Proto-Arawakan and its descendants. Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, 38. Bloomington.
- Oliveira, Roberto Cardoso de
 "Por una antropologia da ac,ao"
- Oliveira Filho, João Pacheco
 1988 O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar, Sao Paulo: Marco Zero.
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia)
 1989 Conclusiones del Encuentro de Salud. Bogotá.
- Oosten, J. G.
 1991 "De plaats van de ideologie in het Complexe Interactie Model". In: Claessen en van de Velde (red.), Dynamiek in discussie. CNWS Publications 2. Leiden.
- Oostra, Menno
 1979 Historia de la gente del Mirití-Paraná. Bogotá

- Oostra, Menno
 1988a "Antropologen en missionarissen in de Mirití-paraná, Colombia, jaren 70", paper voor het NSAV-Focaal symposium over "Missionarissen en antropologen", Nijmegen
- Oostra, Menno
 1988b "El blanco en la tradición oral: historia e ideología de contacto en el Mirití-Paraná", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam
- Oostra, Menno
 1990 "Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia. Años setenta", América Indígena, L (4).
- Oostra, Menno
 1992a "Manipulaciones de la alteridad: la imagen del indio en la Europa del 92". ICAN, Bogotá.
- Oostra, Menno
 1992b "De Indiaanse deelname in de Colombiaanse politieke arena: democratisering, empowerment of kortstondige illusie?" Paper voor de Werkgemeenschap Latijns Amerika, Utrecht, oktober 1992.
- Oro, Pedro Ari
 1979 "Os indios Tukuna e o movimento da Santa Cruz", Estudos Ibero-americanos, V (1)
- Otto, Ton
 1984 "Waarde, arbeid en betekenis. Antropologie en de kritiek op de economische ideologie", in: T. Lemaire (red.), Antropologie en ideologie. Konstapel, Groningen.
- Overing, Joanna
 1983 "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought", Antropológica 59-62
- Paine, Robert
 1990 "Comments" op Hastrup en Elsass, 1990 a. Current Anthropology 31(3).
- Parra Rizo, Jaime H.
 1986 "Estudio socio-económico de los resguardos... Siona, Kofán, Inga y Huitoto, Putumayo". Pasto, INCORA.
- Parra, Jaime H.
 1988 "Etnohistoria del bajo Putumayo. Estrategias de sobrevivencia de las tribus Siona, Kofan, Ingano y Huitoto", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam

- Parra Escobar, Ernesto
1983 La investigación-acción en la Costa Atlántica. FUNCOP, Cali
- Pérez Ramírez, Gustavo
1971 Planas, un año después. Bogotá.
- Pérez, Antonio
1988 "Los Bale (Baré)". In: Lizot, Jacques (ed.), Los aborígenes de Venezuela. Vol. III. Fund. La Salle, Caracas.
- Petras, James
1978 "La divergencia entre el trabajo científico y la acción política". In: Simposio..., Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica. Punta de Lanza, Bogotá.
- Pineda Camacho, Roberto
1975 "La gente del hacha". Revista Colombiana de Antropología, XVIII
- Pineda Camacho, Roberto
1979 "El sendero del arco iris. Notas sobre el simbolismo de los negocios en una comunidad amazónica", Revista Colombiana de Antropología, XXII
- Pineda Camacho, Roberto
1980 "El rescate de los Tamas: análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII", Revista Colombiana de Antropología, XXIII
- Pineda Camacho, Roberto
1987 "Witoto". En: Instituto Colombiano de Antropología, Introducción a la Colombia amerindia, ICAN, Bogotá
- Pineda, Roberto
z.d. "El método etnográfico". Uniandes, Bogotá.
- Pokawin, Stephen P.
1992 "Shaping and re-shaping of the Pacific - the perpetual European influence". Nijmegen.
- Pouwer, Jan
1975 "Structural history: a New Guinea case study", Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, vol. 74
- Pouwer, Jan
1984 "Geslachtelijkheid en ideologie, toegelicht aan een samenleving van Irian Jaya". In: T. Lemaire (red.), Antropologie en ideologie, Konstapel, Groningen.

- Pouwer, Jan
1988 "Cargo cults as countervailing ideology", Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde, 144 (4).
- Ptak, Wolfgang, and Fritz Trupp
1972 "Urgent research in the southern Vaupés area, Colombia". Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, 14.
- Rappaport, Joanne
1985 "History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia", American ethnologist
- Redfield, Robert
1960 The little community. University of Chicago Press, Chicago.
- Redfield, Robert
1973 Tepoztlán: a Mexican village. A study of folk life. Midway, U. of Chicago Press, Chicago.
- Regan, Jaime
1988 "Mesianismo cocama: un movimiento de resistencia en la Amazonia peruana", América indígena, XLVIII(1)
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1968 Desana. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Riveiro de Oliveira, Pedro A.
1987 "El lugar social del misionero". Iglesia, pueblos y culturas, II, 4.
- Rivera, José Eustasio
1927 La Vorágine. Bogotá.
- Robertson, Ian A.
z.d. "Dutch Creole languages in Guayana", Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.
- Rodney, Walter
1972 How Europe underdeveloped Africa, Tanzania Publishing House, Dar-es-Salaam.
- Rodríguez, Julio
z.d. "Medicina andino-amazónica. Los Quijos". In: Aguirre e.a., Ciencia Andina II.
- Romanoff, Steven
1992 "Food and debt among rubber tappers in the Bolivian Amazon", Human Organization, 51 (2).

- Ross, Eric B.
1982 "Comment" op Johnson, "Reductionism in cultural ecology: the Amazon case", Current Anthropology 23(4).
- Rouse, Irving
1985 "Arawakan phylogeny, Caribbean chronology, and their implications for the study of population movement", Antropológica 63-64
- Ruiter, Arie de
1984 "Ideologie en structuralisme. Lévi-Strauss' voorkeuren en vertekeningen". In: T. Lemaire (red.), Antropologie en ideologie, Konstapel, Groningen.
- Rummenhoeller, Klaus, y María Lazarte Velarde
1990 "Comunidades indígenas en Madre de Dios (Perú): un enfoque de la realidad educativa", América Indígena, L (4).
- Sahagún, Bernardino de
1988 Historia general de las cosas de Nueva España. Alianza Editorial, Madrid (2 tomos).
- Sahlins, Marshall
1981 Historical metaphors and mythical realities - structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom. University of Michigan Press, Ann Arbor
- Salemink, Oscar
1987 Ethnografie en kolonialisme. Minderheden in Vietnam, 1850-1954. KUN, Nijmegen.
- Sangren, P. Steven
1988 "Rhetoric and the authority of ethnography", Current Anthropology vol. 29 no. 3.
- Santos Granero, Fernando
1986 "The moral and social aspects of equality amongst the Amuesha of Central Peru", Journal de la Société des Americanistes, LXXII.
- Santos Granero, Fernando
1988 "The ideological and political implications of doing anthropology 'at home' (Eastern Peru)." Revindi, 2.
- Santos-Granero, Fernando
1991 The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of central Peru. Athlone, London.
- Sartre, Jean-Paul
1963 Problemas de método. Ediciones Estrategia, Bogotá.

- Schackt, Jon
1989 "Rango y alianza entre los Yukuna de la Amazonía colombiana", Revista Colombiana de Antropología, XXVII.
- Schäfer, Manfred
1988 "Ayómpari - 'el que me da las cosas'. El intercambio entre los Ashéninka y Asháninka de la Selva Central Peruana en perspectiva histórica", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam
- Schindler, Helmut
s.f. "Carijona and mankind: an opposition in the mythology of a Carib tribe". ms.
- Schuhmacher, W. W.
1975 "On the liquidation of indigenous numerals in 'primitive' societies", Dialectical Anthropology, I (1)
- Serna Alzate, José Luis
1990 "La niñez en la Amazonía", en: H. Brito Franco y M. Mendes Leal (eds.), As crianças da Amazonia: um futuro ameaçado, UNAMAZ - Universidade Federal do Pará, Belém.
- Shapiro, Warren
1992 "Commentary: speculations upon the origin of Elementary Structures", Cultural anthropology 7(2).
- Shapiro, Judith
1987 "From Tupá to the land without evil". American Ethnologist 14.
- Shelton, Anthony
1982 "Review of Bricker", Journal of the Anthropological Society of Oxford.
- Sheridan, Richard B.
1973 Sugar and slavery. An economic history of the British West Indies 1623-1775. Baltimore.
- Simposio Mundial sobre Investigación Activa y Análisis Científico, Cartagena
1978 Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica. Punta de Lanza, Bogotá.
- Smith, Richard
1974 "Los Amuesha: una minoría amenazada", Participación III (5)
- Spix, J. B. von, en C. F. P. von Martius
1966 Reise in Brasilien in den jahren 1817-1820. Brockhaus, Stuttgart

Sponsel, Leslie E.

- 1992 "Information asymmetry and the democratization of anthropology", Human Organization 51(3).

Sta. Gertrudis, fray Juan de

- z.d. Maravillas de la naturaleza.

Steward, Julian H.

- 1948 "The Witotoan tribes", in: Steward en Métraux (eds.), Handbook of South American Indians. Vol. III. Smithsonian Institution - U.S. Government, Washington.

Steward, Julian H., en Alfred Métraux (eds.)

- 1948 Handbook of South American Indians. Vol. III. Smithsonian Institution - U.S. Government, Washington.

Steward, Julian H., en Alfred Métraux

- 1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña". In: Steward en Métraux (eds.), Handbook of South American Indians. Vol. III. Smithsonian Institution - U.S. Government, Washington.

Steward, Julian H.

- 1948 "Western Tucanoan tribes", in: Steward, Julian H., en Alfred Métraux (eds.), Handbook of South American Indians. Vol. III. Smithsonian Institution - U.S. Government, Washington.

Suess, Paulo

- 1981 "Culturas indígenas e evangelização", Revista Eclesiástica Brasileira, 41 (162).

Suess, Paulo

- 1986 "Culturas indígenas y evangelización. Propuestas para una pastoral inculturada de liberación." Iglesia, pueblos y culturas, 2.

Suess, Paulo

- 1987 "Cuestionamientos y perspectivas a partir de la causa indígena". Iglesia, pueblos y culturas, II, 4.

Szentes, T.

- 1971 The political economy of underdevelopment. Budapest.

Tarble, Kay

- 1985 "Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica", Antropológica 63-64.

Taussig, Michael T.

- 1980 The devil and commodity fetishism in South America. U. of North Carolina Press, Chapel Hill.

- Taussig, Michael
1984 "Culture of terror - space of death. Roger Casement's Putumayo report and the explanation of torture", Comparative studies in society and history, 26
- Taussig, Michael
1987 Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing. Chicago University Press, Chicago.
- Thomas, David J.
1971 "Pemon kinship terminology", Antropológica 30
- Thomas, David John
1975 "Demografía, parentesco y comercio entre los indios Pemon", Boletín Indigenista Venezolano, 12, 13, 18
- Thomas, David John
1976 "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon", Antropológica, 43
- Triana, Gloria
1987 "Puinave". En: Instituto Colombiano de Antropología, Introducción a la Colombia amerindia, ICAN, Bogotá
- Trouwborst, A. A.
1991 "Ideologie en beleid in de dynamiek van Staten". In: Claessen en van de Velde (red.), Dynamiek in discussie. CNWS Publications 2. Leiden.
- Trupp, Fritz
1974 "Una tribu desconocida en la Amazonía colombiana", Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, 16.
- Uribe, Claudia, en Rodrigo Villar
1978 Aproximación al baile y a la organización social de los grupos Letuama, Tanimuka y Yukuna. Uniandes, Bogotá.
- Varese, Stefano
1974 "La selva: viejas fronteras, nuevas alternativas", Participación III (5)
- Veber, Hanne
1992 "Why Indians wear clothes... Managing identity across an ethnic boundary", Ethnos 1992:1-2.
- Velasco Salazar, Carlos
1990 "Aproximación a la situación del niño en la región amazónica boliviana", en: H. Brito Franco y M. Mendes Leal (eds.), As crianças da Amazonia: um futuro ameaçado, UNAMAZ - Universidade Federal do Pará, Belém.

Wagley, Charles, en Eduardo Galvão

- 1948 "The Tapirapé". In: Steward, Julian H., en Alfred Métraux (eds.), Handbook of South American Indians. Vol. III. Smithsonian Institution, Washington.

Weiss, Gerald

- 1986 "Elements of Inkarrí east of the Andes". In: E. Magaña and P. Mason (eds.), Myth and the imaginary in the New World. Latin America Studies 34, CEDLA, Amsterdam.

Wever, Natascha

- 1992 "Goudkoorts en giganten. Een indruk van de reisverslagen van Hollandse expedities in de Straat van Magalhaes en Chili, 1598-1642". In: P. Mason (red.), Indianen en Nederlanders. WAMPUM 11, RUL, Leiden.

Whiffen, Thomas

- 1915 The northwest Amazon. Some months spent among cannibal tribes. London.

Whitehead, Neil Lancelot

- 1984 "Carib cannibalism: the historical evidence", Journal de la Société des Américanistes LXX

Whitehead, Neil Lancelot

- 1988 Carib ethnic soldiering in Venezuela, the Guianas and Antilles: 1492-1820. Congress paper, 46th International Congress of Americanists, Amsterdam.

Whitehead, Neil Lancelot

- 1988 "Los señores de los Epuremei: la transformación del comercio y la política amerindias en el Orinoco y Amazonas, 1492-1800", paper t.b.v. symposium Etnohistoria del Amazonas, 46 Internationaal Amerikanistencongres, Amsterdam

Wilbert, Johannes

- 1986 "Warao cosmology and Yekuana roundhouse symbolism", in E. Magaña and P. Mason (eds.), Myth and the imaginary in the New World. Latin America Studies 34, CEDLA, Amsterdam.

Wolf, Eric R.

- 1982 Europe and the people without history. University of California Press, Berkeley.

Wright, Robert M.

- 1983 "Lucha y supervivencia en el Noroeste de la Amazonia", América Indígena XLIII (3)

Wright, Robert, en Jonathan Hill

- 1987 "History, ritual, and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon", Etnohistory, 33(1)

Young, Philip D.

1978 Guaymi nativism: its rise and demise.

Zarzar, Alonso

1989 Apo Capac Huayna, Jesús sacramentado. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa. Lima: CAAAP.

•

The Indian peoples of the Amazon region in South America are commonly studied as discrete entities, each within their own, closed realm, until very recently separated from world history. This book intends to show that the Amazonian cultures as a whole and from the XVIth century on have experienced profound western influences. There are no pristine, untouched tribes. The current isolation of many groups is an outcome of post-conquest historical processes, such as depopulation and migrations. Similarly, the varying degrees of "acculturation" or culture change that we observe among them, are not merely an inevitable process of "etnocide" undergone passively by the Indians until their ultimate extinction, but also active and selective strategies of survival on their part, through adoption, adaptation and mimetism. Contact and subsequent deculturation is not a recurrent event that reaches the Indian groups one by one in succession. Instead, it has occurred only once, in the first years after 1492, and the entire Amazon Indian population lives since then in an historical "contact situation": a colonial relationship with the European world.

The central thesis of this book is the existence of an "Amazonian contact ideology" through which the Indian peoples interpret white society and react to it. This is argued through a global description of the colonial history and Indian culture in Amazonia, a critical examination of anthropological approaches and practices, eight detailed case-studies, and a comparative analysis.

Part I gives an overview of Amazonian history since the XVIth century, focusing on three major aspects: a) military conquest and establishment of political/administrative control (which has been, and still is, weak and contested between various colonial powers and interests); b) cyclical economic exploitation: extraction of Indian labor (slavery perdured until this century) and of raw materials for European industry (of which rubber is the best known), and distribution of industrial goods, from iron knives and firearms to luxury items; c) ideological penetration and direct social control over Indian groups, as a specific

role of the Christian mission systems. Recently the issues of development policies and environment protection are focusing the attention. Comparison of ancient and modern literature shows a striking continuity in the patterns of white penetration in Amazonia and the Indian-white relations established thereby.

A general description of Amazon Indian society mentions their loose social structure, their subsistence economic cycle, their kinship relations and their symbolic and cosmologic conceptions, as well as the changes that the "white contact" has brought about in these aspects and the Indian resistance strategies, such as armed struggle, migration, messianic mobilisation and political organisation.

Part 2 reflects upon the institution of anthropology. The main theoretical frameworks with which most researchers have studied Amazon Indian society are in fact inadequate to this end, because they describe these societies in static terms. A "closed" concept of culture leads both functionalists and structuralists to underestimate the extension and importance of interethnic relations, especially colonial history, in the shaping of present-day Amazon conditions. Moreover, within the anthropological enterprise there are conditions that stimulate a "traditionalist bias" regarding Indian societies; somehow the study of "pure" cultures is more prestigious than that of change processes. Anthropology itself is a historical phenomenon, a specific relation between Indian peoples and Western nations. Instead of being entirely value-free, this relation generates interests of various kinds, and intervenes in the subject populations. A valid approach to the Amazon cultures must see them as participating in a historical situation of contact - of which science is also a part.

Part III, the principal section of the book, deals in depth with eight regional case-studies in Amazonia. These regional studies can be read as a dialogue between Indian and white "stories": the history of the colonial contact, as told by "white" missionaries and researchers, and by Indian myths and action. The presentation of these cases is centered around the concrete developments that together form the Indian-white history: trade, mission, conflicts, adaptation. The Indian participation in these processes is accentuated, sometimes at the expense of the white actors. The local and even the Amazonian history are not treated in isolation, but in their relations with global or international processes. The relations are

shown between these historical processes, that is, between history as we know it, and the Indian myths, which contain their vision of that history and therefore explain their actions in it.

The selection of the presented cases has been made in order to demonstrate the phenomenological specificity and multiformity of Amazonian history. Each people and region has its own story, that is more than a duplication of other cases. Neither are they mutually independent: each regional process illuminates the others. This variety in unity is precisely one of the typical features of the Amazon culture area.

Part IV, the final section of the work, elaborates in a comparative way upon the "Amazonian contact ideology" which has become, in a myriad of socio-cultural forms, the core of the actual Indian peoples of the area. The Indian thinkers have centered their interpretation of the relation with the whites around the great historical problems imposed upon them by this contact: the access to industrial goods, the imposition of a new religion, the forced labor, and the massive death by epidemics. The myths give the trade goods an Indian origin, by means of which the Indians have an original right over them, and can magically manipulate them. The white God created the iron technology for the Indians, but the whites are seen as untrue mediators, which deny the Indians the way to God and to the goods. The violence of slavery is seen as white cannibalism, and diseases are an intrinsic aspect of trade. The social-economic structures and corresponding behavior patterns of Indians and whites are ethnically determined: whites are defined as people who buy and sell for individual profit, whereas Indians define themselves in terms of non-competitive economic relations with collective access to natural resources, regulated by values of limited needs.

As to its content and form, this ideology is characterized by a marked territoriality, expressed at the local level in the presence of "guardian spirits", and at a global level in a comprehensive cosmological model, wherein the dendritic structure of the Amazon river system is equated with a cosmic tree. The conception of time is circular, rather than linear: the past is the present and the future, and the end of the world is its beginning and renovation.

The Indian contactideology is orally transmitted. This basic fact of Indian methodology has important implications for the structure of the information, which is codified in myths, concrete narrative texts, as well as in the objects of daily use, the rhythm of life and the performance of rituals. Control over the transmission process is guaranteed by the social structure, through the role of the ritual masters and the prestige awarded to them.

The communicative power, historicity and actuality of this ideology is proven in its pervasive presence from the XVIth century until today, and in the whole Amazon region. The Indian ideology is not displaced by modernisation; it is in fact capable to integrate it. It sees the colonial situation, the Indian-white relation, as unmodified in the past five hundred years, despite the changes in our western discourse.

The current name of this historical process is "development". It is here that a study in anthropology and ethnohistory becomes relevant for a very different field, that of development studies. A thorough knowledge of the history of the confrontation of cultures in Amazonia is indispensable for the planning and execution of new relationships, such as development projects.

It is also at this point that the Indian view on the western world, their contact ideology, is relevant for themselves. The myths provide them with instruments of analysis and criteria for action in their current encounters with the western society. Both anthropological research and project aid are typical components of this relation at the current stage of the XXth century. Therefore a general contextualizing or phenomenological method is proposed, which takes into account the actual socio-historical conditions in any analysis of Indian mythical thought, and vice versa. Here is also to be included the context of the research itself, the position of the anthropologist in and outside of the field. The myth reflects and acts upon the relations between Indians and whites, and puts the concrete and local situation of the research moment into a century-old, continental perspective.

Los pueblos indígenas de la Amazonía han sido comunmente estudiados como entidades discretas, cerradas sobre sí mismas, y hasta muy recientemente separadas de la historia mundial. Este libro pretende mostrar en cambio que las culturas amazónicas en su conjunto han experimentado profundas influencias "occidentales" a partir del siglo XVI. No hay allí tribus intocadas, nunca afectadas por el contacto colonial. El aislamiento actual de muchos grupos es, más bien, el resultado de procesos históricos posteriores al contacto, entre ellos despoblamiento y migraciones. De modo similar, los diferentes grados de "aculturación" o cambio que se puede observar en ellos no acusan simplemente un proceso ineludible de "etnocidio" sufrido pasivamente por los indígenas hasta su extinción final, sino también estrategias activas y selectivas de supervivencia por parte de ellos, mediante la adopción, la adaptación y el mimetismo. El contacto y la subsiguiente deculturación no es un evento repetitivo que alcanza a los grupos sucesivamente, uno por uno. Al contrario, ha ocurrido sólo una vez, en las primeras décadas después de 1492, y toda la población indígena del Amazonas se encuentra desde entonces en una situación histórica específica: una relación colonial con el mundo europeo.

La tesis central del libro es la existencia de una "ideología amazónica de contacto", a través de la cual los pueblos indígenas han interpretado la sociedad "blanca" y responden a ella. Este planteamiento se elabora a través de una descripción global de la historia colonial y la cultura indígena en la Amazonía, un examen crítico de los enfoques y prácticas de la antropología, ocho detallados estudios de caso, y un análisis comparativo.

La Parte I brinda una panorámica de la historia amazónica desde el siglo XVI, centrada sobre tres aspectos: a) la conquista militar y el establecimiento de control político y administrativo (el cual ha sido y todavía es débil y disputado entre varias potencias e intereses coloniales); b) la cíclica explotación económica: la extracción de la fuerza de trabajo indígena (la esclavitud continuó hasta el siglo XX) y de materias primas (de las cuales la más conocida es el caucho), y la distribución de bienes manufacturados, desde

machetes y hachas hasta los objetos más lujosos; c) la penetración ideológica y el control social directo sobre los grupos indígenas, específicamente por parte de los sistemas de misión. Recientemente copan la atención los aspectos de la política de desarrollo y la protección ambiental. La comparación de fuentes antiguas y modernas muestra una sorprendente continuidad en los patrones de la penetración "blanca" en la Amazonía y en las relaciones entre indígenas y blancos establecidas en este proceso.

Una descripción general de las sociedades indígenas amazónicas reliva su estructura social atomizada, su ciclo económico de subsistencia, sus relaciones de parentesco, sus concepciones simbólicas y cosmológicas, y también los cambios en estos aspectos, generados por el "contacto blanco". Además, se refiere a las diversas estrategias indígenas de resistencia, como la lucha armada, la migración, la movilización mesiánica y la organización política.

La Parte II propone a la disciplina antropológica reflexionar sobre sí misma. Los principales marcos teóricos empleados en el estudio de las sociedades amazónicas son inadecuados, porque las conciben en términos estáticos. Un concepto "cerrado" de la cultura lleva a funcionalistas y estructuralistas a subestimar la extensión de las relaciones interétnicas en general, y en particular la importancia de la historia colonial en la conformación de las culturas amazónicas actuales. Además, dentro del quehacer antropológico" existen condiciones que favorecen un "sesgo tradicionalista" con respecto a las sociedades indígenas. De alguna manera, el estudio de culturas "puras y auténticas" otorga mayor prestigio que un análisis de procesos de cambio. La antropología misma es un fenómeno histórico, una relación específica entre pueblos indígenas y naciones occidentales. En vez de ser neutra, tal relación genera intereses de diversa índole, e interviene en las poblaciones estudiadas. Una aproximación válida a las culturas amazónicas, por tanto, debe considerarlas como partícipes de una situación histórica de contacto - en la cual también la ciencia juega un papel.

La Parte III, la sección principal del libro, ofrece ocho detallados estudios de caso regionales en la Amazonía. Estos pueden leerse como un diálogo entre "historias" indígenas y blancas: la historia del contacto colonial, narrada por misioneros y académicos

"blancos" por una parte, y por otra, por los mitos y la acción indígenas. La presentación de estos casos se centra alrededor de los procesos concretos que en su conjunto forman la historia interétnica: el comercio, la misión, los conflictos, el ajuste. Se enfatiza la participación indígena en estos procesos, a veces a expensas de los actores "blancos". La historia local y aun la amazónica no se trata de manera aislada, sino en sus relaciones con procesos globales o internacionales. El texto explora las relaciones entre la historia tal como la conocemos nosotros, y los mitos indígenas, que contienen su visión de esa historia y por lo tanto explican su acción en ella.

Los casos presentados fueron seleccionados con el fin de ejemplarizar la especificidad fenomenológica y la multiformidad de la historia amazónica. Cada pueblo y región tiene su propia historia, que es más que una duplicación de otros casos. Pero tampoco son mutuamente independientes: cada proceso regional ilumina los otros. Esta variedad dentro de la unidad constituye precisamente una de las características propias del área cultural amazónica.

La Parte IV, la última del libro, se extiende en forma comparativa sobre la "ideología amazónica de contacto", que en una multitud de formas se ha convertido en la propia de los pueblos indígenas actuales del área. Los pensadores indígenas han centrado su interpretación de la relación con los blancos alrededor de los grandes problemas históricos que este contacto les ha impuesto: el acceso a los bienes industriales, la imposición de una nueva religión, el trabajo forzado, y las muertes masivas por epidemias.

Los mitos otorgan a la mercancía un origen indígena, lo cual da a los indígenas un derecho primario sobre ella, así como poderes mágicos sobre ella. El Dios blanco creó la tecnología de hierro para los indígenas, pero los blancos son vistos como intermediarios falsos, que bloquean a los indígenas el acceso a la fuente de los bienes. La violencia de la esclavitud es vista como canibalismo blanco, y las enfermedades son un aspecto intrínseco del comercio. Las estructuras socioeconómicas de indígenas y blancos y sus patrones respectivos de comportamiento son determinados étnicamente: los blancos son definidos como gente que compra y vende por beneficio individual, mientras que los indígenas se

conciben a sí mismos en términos de relaciones económicas no competitivas con acceso colectivo a los recursos naturales, regulado por valores de "necesidades limitadas".

En su contenido y forma la ideología de contacto amazónica se caracteriza por una marcada territorialidad, expresada a nivel local en la actuación de "espíritus guardianes" o "dueños", y a nivel global en un vasto modelo cosmológico, en el cual se iguala la estructura ramificada del sistema hidrográfico amazónico con un árbol cósmico. La concepción del tiempo es cíclica, no lineal; el pasado es el presente y el futuro, y el final del mundo es también su comienzo y renovación.

La ideología indígena es transmitida oralmente. Este hecho fundamental de la metodología indígena tiene importantes implicaciones para la estructura de la información, la cual se codifica en mitos, textos narrativos concretos, así como en los objetos de uso cotidiano, el ritmo de la vida y la ejecución de rituales. El control sobre el proceso de transmisión es garantizado por la estructura social, a través del papel de los especialistas rituales y el prestigio de que gozan.

El poder comunicativo, la historicidad y la actualidad de esta ideología son demostradas por su presencia extendida por toda la región amazónica, desde el siglo XVI hasta hoy. La ideología indígena no es desplazada por la modernización: al contrario, se muestra capaz de integrarla. Plantea la situación colonial, la relación entre indígenas y blancos, en su esencia como una realidad no modificada a lo largo de los últimos cinco siglos, pese a los cambios en nuestro discurso occidental.

El nombre actual de este proceso histórico es "desarrollo". Es en este punto que un estudio antropológico y etnohistórico enlaza con un campo muy diferente, el de los estudios del desarrollo. Un conocimiento cabal de la historia de la confrontación cultural en el Amazonas es indispensable para la planeación e implementación de nuevas relaciones.

Es también aquí que la visión indígena sobre el mundo occidental, su ideología de contacto, es relevante para ellos mismos. Los mitos les ofrecen instrumentos de análisis y criterios de acción en sus encuentros actuales con la sociedad occidental. Tanto la

investigación antropológica como los proyectos de desarrollo son partes típicas de esta relación en el final del siglo XX. Por esto se propone un método general contextual y fenomenológico, que tome en cuenta las condiciones socio-históricas actuales en todo análisis del pensamiento mítico indígena, y vice versa. Aquí se ha de incluir también el contexto de la investigación misma, la posición del antropólogo en el terreno y fuera de él. Los mitos reflejan y actúan sobre las relaciones entre indígenas y blancos, y sitúan la situación concreta y local del momento de la investigación en una perspectiva centenaria y continental.

CURRICULUM VITAE

Menno Oostra werd geboren te Amsterdam in 1956 en heeft langdurig in Zuid-Amerika gewoond. Tussen 1974 en 1979 studeerde hij antropologie aan de Universidad de los Andes te Bogotá, Colombia, en van 1981 tot 1987 culturele en sociale antropologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Hij verrichtte archeologisch veldwerk in 1974 en 1975, en deed sociaal-economisch onderzoek in Barrancabermeja, Colombia, in 1976 en 1977. In 1976 en 1978-1980 werkte hij voor het **Instituto Colombiano de Antropología** in het Amazonegebied. Tijdens zijn studie in Nijmegen specialiseerde hij zich in Latijns Amerikaanse cultuur en geschiedenis. Hij was mede-organisator van een symposium over etnogeschiedenis van het Amazonegebied bij het Internationaal Amerikanistencongres van Amsterdam in 1988. In 1989 verrichtte hij participatief onderzoek bij Indiaanse coöperaties in Venezuela; in Nederland en Colombia veldonderzoek naar ontwikkelingssamenwerking. Hij schreef talrijke papers en artikelen over de culturele verhoudingen tussen Latijns Amerika en Europa, o.a. in América Indígena en Revista Colombiana de Antropología. Sinds 1984 is verbonden aan de stichting voor Latijns Amerikaans Sociaal Onderzoek (LASO).

